00048263

THE
ASIATIC SOCIETY OF BOMBAY
TOWN HALL, BOMBAY-400 023.

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 18 July, 2018

COLLECTION PHILOLOGIQUE

RECUEIL

DE TRAVAUX ORIGINAUX OU TRADUITS

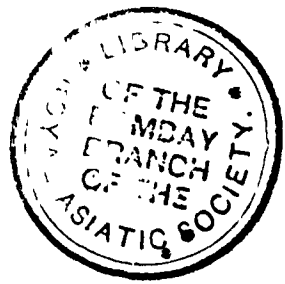
RELATIFS A LA

PHILOLOGIE & A L'HISTOIRE LITTÉRAIRE

NOUVELLE SÉRIE

DIX-NEUVIÈME FASCICULE

MATÉRIAUX POUR SERVIR A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE DE L'INDE,
PAR P. REGNAUD, ÉLÈVE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES,
PREMIÈRE PARTIE.



PARIS
F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR
LIBRAIRIE A. FRANCK
RUE RICHELIEU, 67
1876

MATÉRIAUX

POUR SERVIR

A L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE DE L'INDE

PAR

P. REGNAUD

ÉLÈVE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

PREMIÈRE PARTIE

pt I

LIBRARY OF THE BOMBAY BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY

48263

Ex d 64

PARIS

F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR

LIBRAIRIE A. FRANCK

RUE RICHELIEU, 67

1876

ORI
Fo 181.4
Regional
48263

PRÉFACE.

J'exposerai brièvement l'objet et le plan de ce travail.

J'ai pris à tâche de présenter le tableau d'une phase importante de la philosophie de l'Inde d'après les documents les plus caractéristiques et les plus sincères, — je veux dire les plus spécialement consacrés à la spéculation pure et les plus dégagés à l'origine de toute préoccupation de système. Les *Upanishads* anciennes, en effet, sans marquer précisément le début des conceptions philosophiques dans l'Inde, car les hymnes védiques et les *Brâhmaṇas* les avaient devancées sur ce domaine, nous présentent les théories des premières écoles de l'Inde sur la nature des choses, sur la cause première, sur le but de l'existence temporelle, etc., à une époque d'originalité et d'évolution antérieure à la systématisation définitive formulée dans les *sûtras* philosophiques. Je ne me suis pourtant pas arrêté à la limite tracée par cette date importante dans l'histoire de la philosophie indienne. D'abord, elle est assez difficile à fixer, non-seulement d'une manière absolue, mais même dans une chronologie purement relative, par rapport à celle des différentes Upanishads ; en second lieu, je ne crois pas, en dépit du partage et de la fixation des systèmes à

une époque certainement antérieure à celle où furent rédigées plusieurs Upanishads importantes, que la tradition philosophique conservée et développée par celles-ci se soit identifiée dès lors à l'un de ces systèmes, — au védantisme, par exemple, comme on est généralement porté à le croire. La doctrine proprement dite des Upanishads n'a guère été rattachée d'une manière définitive, et non sans moyens artificiels, au système védantique que par Çaṅkara, c'est-à-dire à une époque où la sève propre en était complètement épuisée. Mais jusque-là elle est restée plus ou moins indépendante du *vedânta* ainsi que de toutes les autres théories formulées depuis longtemps en sûtras. Il m'a donc paru nécessaire, non-seulement afin de préciser la doctrine par des textes plus nombreux et présentant des spéculations plus réfléchies, mais encore pour en suivre toute l'évolution originale, d'utiliser des Upanishads très-postérieures à la systématisation des théories orthodoxes.

Détermination faite du cycle philosophique dont j'avais en vue l'exposé et des documents principaux auxquels je devais avoir recours, il me restait à choisir la mode d'exposition qui convenait le mieux à mon sujet et à adopter la division la plus naturelle et la plus claire.

Pour atteindre le premier de ces deux objets, j'avais le choix entre plusieurs méthodes. Je pouvais me borner à donner la traduction des principales Upanishads en les rangeant, autant que faire se peut, dans l'ordre historique ou chronologique ; ou bien, à analyser simplement ces ouvrages sans en rapporter le texte et sans en suivre la pensée sous ses aspects multiples, sinueux et parfois contradictoires.

Mais, sous la première forme, mon travail n'aurait rien eu de particulièrement original et utile : toutes les Upanishads que je me proposais de mettre à contribution ont été traduites et commentées dans les principales langues de l'Europe par des savants autorisés, et le fruit des œuvres de ce genre est depuis longtemps déjà à la portée du public. D'ailleurs, si, comme il semble, les traductions des Upanishads n'ont pas été utilisées jusqu'à présent dans la

mesure de l'importance de ces ouvrages; si, à part de rares exceptions, on n'en a pas tiré parti pour l'étude des origines de la philosophie et de la relation mutuelle des systèmes primitifs, la cause en est, à mon avis, dans les difficultés considérables que les meilleures traductions laissent subsister, et qui sont inhérentes au style et au mode de composition des originaux. Dans les Upanishads, en effet, l'absence de méthode est complète, les digressions abondent, l'enchaînement et le but précis des exposés théoriques ne sont que difficilement entrevus et le débrouillement complet du système exige des recherches et des études dont les traductions ne fournissent que les éléments à l'état brut.

Un exposé trop sec et trop abstrait aurait eu, de son côté, de nombreux désavantages : il aurait exclu l'intérêt qui s'attache aux modes originaux d'expression et d'exposition de la pensée; il n'eût guère permis de marquer par des traits caractéristiques les différences résultant des points de vue divers auxquels se sont placés les initiateurs de la doctrine, ni d'indiquer d'une manière bien précise l'évolution historique des idées ; il aurait enlevé, en un mot, à l'exposé de la doctrine son principal attrait et sa principale utilité.

J'ai jugé à propos d'adopter un moyen terme entre ces deux méthodes également insuffisantes, quoique à des points de vue divers, et, m'inspirant de l'exemple que m'offrait M. Muir dans son riche et substantiel recueil des *Sanskrit Texts*, j'ai procédé par des citations des textes originaux réparties entre les thèmes principaux de la spéculation philosophique et rangées dans l'ordre chronologique sous chacun de ces points de vue de doctrine. J'ai multiplié ces citations autant qu'il m'a paru nécessaire pour présenter sous toutes leurs faces et éclaircir aussi complètement que possible les sujets principaux, et je les ai reliées entre elles par des transitions et des explications destinées à signaler les rapports qui les unissent et à résoudre les difficultés qu'elles soulèvent.

En ce qui regarde la division des matières, j'ai suivi un ordre qui m'a paru indiqué par la nature même du sujet et conforme aux conditions d'un exposé complet et lucide. Une introduction était nécessaire. J'avais, avant tout, à indiquer au lecteur la nature précise des ouvrages classés sous le titre d'Upanishads; je devais lui en exposer la nomenclature et surtout lui soumettre l'ordre chronologique dans lequel on paraît autorisé à les ranger — point d'autant plus important qu'il fournit le principe de l'ordre des matières au cours de chaque paragraphe de l'exposé doctrinal. Il n'était pas inutile enfin de rappeler les travaux principaux dont les Upanishads ont été l'objet tant dans l'Inde même qu'en Europe, et de fournir une bibliographie complète pour toutes celles qui ont été mises à contribution dans cette étude.

Je n'ai pas cru non plus qu'il fût hors de propos, avant de passer à l'examen même de la doctrine, de consacrer un chapitre préliminaire à l'étude de certains faits se rattachant directement à l'origine de la philosophie des Upanishads, comme la modification de l'idée du sacrifice, le rôle des kshatriyas relativement à la propagation initiale de la doctrine et l'opposition de la science par excellence, ou de la science ontologique ou théosophique, à la science védique ou traditionnelle.

Pour la doctrine elle-même, j'avais à considérer les grandes divisions qu'elle comporte naturellement pour en faire l'application à mon exposé. Or, la philosophie de l'*âtman* embrasse trois ordres principaux de considérations :

1° La nature de l'être réel réunissant en soi les conditions opposées, telles que le sujet et l'objet, l'intelligence et la matière, l'absolu et le relatif, etc., dont la distinction apparente donne naissance au monde matériel et aux phénomènes divers dont il est le théâtre;

2° L'univers sensible ou la forme apparente, illusoire même, de l'être, divisé en sujet et objet, etc.;

3° La délivrance ou la notion de l'être véritable, grâce à

laquelle chaque homme peut détruire pour son propre compte les apparences sensibles de l'univers en réunissant mentalement les idées de sujet et d'objet, etc., et en fondant ainsi son individualité temporelle dans l'universalité de l'être infini et éternel.

Conformément à cette division naturelle de la doctrine, le premier chapitre de ce travail traite de l'*âtman* ou de l'être absolu ; le second, qui se subdivise ainsi que le suivant en plusieurs paragraphes, expose les théories relatives à l'origine du monde matériel, et à la nature et aux fonctions des parties qui le composent, c'est-à-dire aux modes généraux de l'être distingué en sujet et objet, etc.; le troisième et dernier chapitre a pour objet la délivrance et les moyens qui la procurent.

L'exécution de ce plan nécessitait l'examen méthodique des principales idées développées dans les Upanishads, et justifie la qualification de systématique que j'ai donnée à cet exposé.

J'ajouterai encore quelques mots pour rendre compte du choix des Upanishads auxquelles j'ai eu exclusivement recours.

De l'avis de Colebrooke et de la plupart des savants qui ont eu à s'occuper de ce sujet, ces Upanishads sont de beaucoup les plus importantes par les matières dont elles traitent[1] ; à part deux ou trois, la *Çvetâçvatara Up.* la *Maitri Up.* et peut-être la *Mâṇḍûkya Up.*, elles sont aussi incontestablement les plus anciennes. Toutes les autres sont de très-peu d'importance au point de vue de la doctrine qu'elles ne présentent sous aucun jour nouveau, ou ont été rédigées à une époque si tardive que je n'avais rien d'utile à y puiser pour l'objet spécial que j'avais en vue. Dès l'instant d'ailleurs que je m'astreignais à n'user que des textes originaux, j'aurais rencontré des obstacles matériels presque insurmontables à vouloir tirer parti de toutes les Upanishads de

1. La même opinion régnait dans l'Inde, à en juger par la multiplicité relative des manuscrits de ces Upanishads.

l'Atharva Veda, car la plupart n'existent qu'en manuscrit dans l'Inde, et quelques-unes seulement se trouvent dans les bibliothèques de l'*East India House*, de Berlin et de Saint-Pétersbourg. Mais, je le répète, le contenu même de ces ouvrages, autant qu'on en peut juger par les analyses de M. Weber, les place en dehors du cadre de mon travail.

Les Upanishads que j'ai eues à ma disposition sont, à mon avis, les seules qui pouvaient m'être utiles; et, si je suis resté trop loin du but que je m'étais fixé, mon insuffisance en aura été cause plutôt que le défaut de matériaux indispensables.

INTRODUCTION.

§ I.

Notions générales sur les Upanishads.

Ânanda Giri, interprétant un passage du préambule du commentaire de Çaṅkara sur la *Bṛhad-âraṇyaka-Up.* [1] rend compte en ces termes de l'étymologie qu'indique le docteur vedantin pour le mot *upanishad* :

Katham tasyâs tac chabdavâcyatve 'py etâvân artho labhyate tatrâha, upanipûrvasyeti, asyârthaḥ, shadḷ viçaraṇagatyavasâdaneshv iti smaryate, sader dhâtor upanipûrvasya kvibantasya sahetusaṃsâranivarttakabrahmavidyârthatvâd upanishacchabdavâcyâ sâ bhavaty uktaphalavatî, upaçabdo hi sâmîpyam âha, ... niçabdaç ca niçcayârthas tasmâd aikâtmyaṃ niçcitaṃ, tadvidyâ sahetuṃ saṃsâraṃ sâdayatîti upanishad ucyate.

« Comment, même si cette science est désignée par ce mot (upanishad) peut-on arriver à ce sens (que la science de Brahma détruit la transmigration) ? L'auteur (Çaṅkara) le dit en ces termes : « précédé des (préfixes) *upani,* etc. » La racine *sad* s'emploie dit la *smṛti* dans le sens de « se rompre, aller, opprimer. » Cette racine précédée des préfixes *upa* + *ni* et suivie du suffixe *kvip*[2], désignant la science de Brahma comme faisant cesser la transmi-

1. Voici le texte de ce passage :

Seyam brahmavidyopanishacchabdavâcyâ tatparânâm sahetoḥ samsârasyâtyantâvasâdanât, upanipûrvasya sades tadarthatvât tâdarthyâd grantho'py upanishad ucyate.

« La science de Brahma est appelée *upanishad,* parce qu'elle détruit complètement, pour ceux qui en font leur principal objet, la transmigration et ses causes ; la racine *sad* précédée des préfixes *upa* et *ni* a en effet ce sens. Un livre dont cette science forme l'objet s'appelle aussi Upanishad. »

2. Le suffixe *kvip,* c.-à-d. *v,* est remplacé par un *lopa,* c.-à-d. supprimé.

gration et sa cause, cette science désignée par le mot *upanishad* a bien les fruits qui lui ont été attribués. Le préfixe *upa* exprime en effet la proximité (la réunion) ..... *Ni* implique le sens de certitude. Il signifie donc ici que l'unité de l'âme individuelle et de l'âme universelle est certaine. La science de cette unité détruit (racine *sad*) la transmigration et sa cause. C'est dans ce sens qu'elle est appelée Upanishad. »

Cette étymologie, qui suppose une notion claire des conclusions védantiques à l'époque où le mot *upanishad* commença de servir à désigner les thèmes théosophiques ainsi que les ouvrages destinés à les exposer, n'est qu'un simple jeu grammatical. Ce mot ne pouvait avoir, et n'avait pas, comme nous le démontrerons tout-à-l'heure, dès la période des Brâhmaṇas, le sens tout spécial que lui attribuent les commentateurs.

Dans un autre passage de son commentaire sur la *Br. âr. Up.* Çaṅkara semble proposer une autre étymologie pour le mot *upanishad*. Il désigne en ces termes les ouvrages appelés Upanishads.

Upanishadaḥ priyam ity etad upâsîtetyâdyâḥ.

« Les *Upanishads* sont (des ouvrages) commençant par (la formule) « qu'on adore (*upâsîta*) ce qui est cher[1]. »

Il paraît évident que le commentateur a cru reconnaître un rapport entre la répétition fréquente du mot *upâsîta* dans les Upanishads et le titre même de ces ouvrages, de même que certains savants modernes pensent que le titre des Vedas vient de la formule *Yo evaṃ veda* si fréquente dans les Brâhmaṇas.

Il est inutile d'insister longuement pour démontrer l'impossibilité grammaticale de la dérivation du mot Upanishad de *upa* + √ *âs*.

Selon toute apparence la véritable étymologie est bien *upa* + *ni* + √*sad*, mais dans un sens bien différent de celui qu'indiquent les commentateurs.

Upa-ni-sad signifie au sens propre « s'approcher de quelque chose avec intention de se l'approprier » et *upa* + *sad*, « s'approcher de quelqu'un; » plus tard, ce dernier verbe a pris le sens spécial de « s'approcher d'un maître spirituel ou d'un précepteur pour recevoir de lui l'instruction sacrée. » Cet emploi d'*upa-sad* est fréquent dans les Upanis-

1. Cette formule n'est générale que pour le mot *upâsita;* les autres termes se modifient selon le cas, ainsi que nous le verrons par les passages cités dans ce travail où cette formule se rencontre.

hads. Je me bornerai à en citer l'exemple suivant, *Chầndogya Up.* 7. 1. 1.

Adhîhi bhagava iti hopasasâda sanatkumâraṃ nâradaḥ.

« Nârada s'approcha de Sanatkumâra et lui dit : « Vénérable, instruis-moi. »

Upanishad procède du sens combiné de *upa* + *ni* + *sad* et de *upa* + *sad* et signifie donc au sens propre, comme le dit très-bien le Dict. de Saint-Pétersbourg, « l'action de s'asseoir aux pieds d'un autre pour recevoir dans cette posture des communications confidentielles. » De là à leçon, leçon secrète, *rahasyam* [1] la transition est des plus simples. C'est en ce sens que le mot *upanishad* est employé dans les Brâhmaṇas [2] et les anciennes Upanishads elles-mêmes, dans la *Chầnd. Up.* 8. 8. 5, par exemple, où les règles de conduite suivies par les Asuras sont appelées leur Upanishad et surtout dans le passage suivant de la *Kena Up.* 32.

Upanishadaṃ bho brûhîty uktâ ta upanishad brâhmîṃ vâva ta upanishadam abrûmeti.

« Tu nous as dit : « Récite une Upanishad. » Une Upanishad t'a été récitée. Nous t'avons récité l'Upanishad de Brahma. »

Un passage du *Mahâbhârata* V, 1614 cité par M. Muir *Sansk. texts,* tome 4, mentionne, à côté des Upanishads, des ouvrages appelés *Nishads,* ce qui éveillerait l'idée d'une relation entre les uns et les autres, du genre de celle qui existe entre les *Purâṇas* et les *Upapurâṇas.* Mais comme on ne connaît d'ailleurs jusqu'ici aucune partie de la littérature sanskrite qui porte le nom de *Nishad,* M. Muir conjecture judicieusement qu'il s'agit d'une catégorie imaginaire suggérée par la fausse analogie que je viens d'indiquer. Cette explication est d'autant plus vraisemblable que les ouvrages sanskrits pullulent de classifications fantaisistes où figurent des termes dont l'origine est analogue à celle que M. Muir suppose pour *nishad.*

Comme nous le verrons plus loin, les Upanishads anciennes font partie intégrante des Brâhmaṇas dont elles ne diffèrent ni pour la forme, ni pour le style ni même complètement pour les idées, car plusieurs morceaux des Brâhmaṇas sembleraient mieux à leur place dans les Upanishads et réciproquement. On ne saurait guère les définir contradictoirement qu'en disant que les Brâhmaṇas sont plus spécialement liturgiques et les Upanishads

1. *Secretum tegendum,* traduit Anquetil d'après la version persane.
2. Voir les passages du *Çatapatha Brâhmana,* cités par le Dict. de St-P.

plus spécialement théosophiques, ou mieux ontologiques, leur objet principal étant la science de l'être.

Du reste, Çaṅkara lui-même (Introd. du com. sur la *Br. âr Up.*) nous indique d'une façon précise le but, sinon le caractère, des Brâhmaṇas et des Upanishads et je ne saurais mieux faire que de rapporter ses propres expressions.

Sarvathâpy asty âtmâ dehântarasambandhîty evam pratipattur dehântaragateshṭânishṭaprâptiparihâropâyaviçeshârthinas tadviçeshajñâpanâya karmakâṇḍaṃ samârabdham.

« La partie (des Védas) relative au sacrifice (les Brâhmaṇas) est spécialement destinée à enseigner à celui qui pense que l'*âtman* reste nécessairement uni à des corps successifs, le moyen spécial dont il a besoin pour obtenir ce qu'il désire et éviter ce qu'il redoute dans les existences successives. »

Et plus loin :

Sa esha bîjâṅkurâv ivâvidyâkṛtaḥ saṃsâra âtmani kriyâkârakaphalâdhyâropalakshaṇo' nâdir ananto 'nartha ity etasmâd viraktasyâvidyânivṛttaye tadviparîtabrahmavidyâpratipattyarthopanishad ârabhyate.

« L'Upanishad est entreprise pour faire cesser l'ignorance de celui qui renonce au monde en se disant : « la transmigration qui est produite par l'ignorance, comme la semence et la plante (se produisent mutuellement) a pour caractère essentiel la fausse attribution à l'âme des fruits qui n'appartiennent qu'à l'agent de l'action ; elle est sans commencement, sans terme, et sans avantage » — et elle a pour but de produire la science de Brahma qui est le contraire de cela (l'ignorance et ses effets). »

Nous résumerons ces données dans un langage moins scolastique et plus conforme à nos idées en disant que les Brâhmaṇas ayant en vue l'avenir temporel de l'homme, les Upanishads n'ont souci que de ses intérêts spirituels, c'est-à-dire de son repos éternel au sein de l'être absolu où de sa délivrance par le moyen de la notion de Brahma, ou de la science véritable. Cette définition s'applique à tous les ouvrages connus sous le titre d'Upanishads et surtout, comme nous le verrons, à celles dont nous avons fait usage ici.

Je dois ajouter que, les Upanishads étant considérées comme faisant partie intégrante de la *Çruti* ou de la science révélée, nous n'en connaissons pas les auteurs et que toute tentative pour combler cette lacune préméditée risquerait d'être vaine en l'absence de documents propres à fournir des lumières à cet égard.

§ II.

Nomenclature des Upanishads.

Comme toutes les questions relatives à la bibliographie sanskrite, la nomenclature des ouvrages connus sous le titre générique d'Upanishads est semée de lacunes qui ne seront peut-être jamais entièrement comblées et remplie d'incertitudes qui ne se dissipent qu'à la longue et péniblement. A l'époque ou M. Weber publia dans les *Indische Studien* (1850) son *Analyse des Upanishads traduites par Anquetil Duperron*, on ne connaissait en Europe que le titre de 95 Upanishads [1]; soit 50 contenues dans la traduction d'Anquetil et les autres indiquées par Colebrooke dans ses *Miscell. Essays* ou existant en manuscrits avec la plupart des originaux de celles d'Anquetil dans les différentes bibliothèques d'Europe. Ce catalogue s'est enrichi considérablement peu de temps après par la publication dans le même recueil des *Indische Stud.*, vol. III, p. 324 et *seqq.* d'un document emprunté par M. Weber au *Journal de la Société Asiatique du Bengale,* année 1851, p. 607 et *seqq.* Selon ce document, qui n'est autre qu'un passage de la *Muktikâ Up.* communiqué par M. Elliot, les 21 *çâkhâs* du *ṛgveda, les* 109 du *Yajurveda,* les 1000 du *Sâmaveda* et les 50 de l'*Atharvaveda* ont chacune leur Upanishad, ce qui en porte le nombre total à 1180. Mais il n'en est que 108, dont suit la nomenclature, qui doivent être étudiées. Il est extrêmement probable que ce chiffre de 1180 Upanishads est de pure fantaisie ou repose sur des données peu sérieuses; mais il n'en est pas de même des 108 dont les titres sont indiqués. Bon nombre d'entre elles, en effet, font partie de celles dont le texte est connu et a été publié; il y a donc tout lieu de croire, qu'au moins à l'égard de l'existence réelle et du titre de ces Upanishads, nous avons affaire à des données exactes; tout en remarquant cependant que parfois dans la liste de la *Muktikâ Up.* les différentes parties de certaines Upanishads comprises ailleurs sous un titre unique sont considérées comme autant d'Upanishads distinctes.

Remarquons en outre que la désignation des Védas auxquels se rapportent les Upanishads dont la *Muktikâ Up.* établit la nomenclature est des plus hasardées. Je la fais figurer néanmoins dans le tableau ci-dessous, mais en avertissant le lecteur qu'elle ne mérite pas la moindre confiance.

1. Dans une note de son *Histoire de la Littérature sanskrite,* M. Weber rectifie ce chiffre qu'il restreint à 93.

Ce tableau, que j'ai dressé d'après les données recueillies par M. Weber dans les trois premiers volumes des *Indische Studien* et son *Hist. de la Litt. sanskrite*, comprend la liste par ordre alphabétique des Upanishads connues à l'époque où les travaux en question ont été achevés, c'est-à-dire de 1850 à 1855. Je ne crois pas que la liste s'en soit enrichie depuis; du moins les recherches que j'ai faites à ce sujet ne m'ont révélé aucune indication nouvelle[1]. A côté de la colonne qui contient la désignation

1. Depuis que ces lignes ont été écrites il a paru divers catalogues de manuscrits sanskrits existant dans l'Inde, rédigés par les ordres du gouvernement anglais. J'y ai relevé les titres des Upanishads suivantes, qui étaient restées inconnues jusqu'ici en Europe. Il est bon cependant de faire observer que quelques-unes doivent faire double emploi avec celles qui figurent au tableau qui termine ce paragraphe :

Dans les manuscrits du Bengale :

Prakîrnamantra Up.

Dans les manuscrits du Kachmir :

Bâla Up.
Çishya.
Ganeça.
Mahâçârîra.
Mantra.
Maruta.
Mrtyulângula = amrat lankoul (Anq.).
Netra.
Tattva.

Dans les manuscrits du Gujarât :

Akhilasamhitâ Up.
Allâ.
âtmâçrâya.
âtmashatka.
Bilva.
Brahmadhvaja.
Brahmavallî.
Çikshâdhyâna.
Citi.
Ganapatitâpanî.
Ganapatyatharvaçîrsha.
Herambâ.
Kâla.
Kâli.
Kâlikâ.
Kevalabrahma.
Laghujâbâla.
Laghunârâyana.
Moha.
Mrtyulanghana.
Nârâyanî.

des Upanishads, j'en ai tracé d'autres où sont indiqués les auteurs par lesquels les Upanishads nous ont été connues à l'origine; les bibliothèques d'Europe où se trouvent celles dont nous possédons les manuscrits; et, enfin, les Védas auxquels les Upanishads se rapportent d'après Anquetil, Colebrooke et la *Muktikâ Up.* Pour les Upanishads qui sont signalées par ce dernier document, j'indique dans la colonne *ad hoc* M. Elliot comme les ayant fait connaître en Europe; c'est en effet par l'entremise de ce savant que M. Weber a eu communication de la liste de la *Muktikâ Up.* et de quelques autres Upanishads dont la notion lui venait d'ailleurs. Pour le reste, deux sont citées par Sâyaṇa : la *Bhâllavi Up.* et la *Saṃvarta Up.*; une par Wilson : la *Mahâ Up.*; la *Çrîmaddatta Up.*, ne nous est connue que par le catalogue de la Bibliothèque de Saint-Pétersbourg, où elle se trouve. Toutes les autres ont été citées ou traduites par Colebrooke et Anquetil.

Mon tableau comprend 134 Upanishads; c'est le chiffre même auquel M. Weber s'était arrêté au 3me vol. des *Indische Studien* (p. 326). Toutefois dans son *Hist. de la Litt. Sansk.* (p. 264 de la traduction Sadous), M. Weber revient sur cette donnée et fixe à 147 ou à 145 le nombre total des Upanishads, et, pour arriver à ce chiffre il compte au nombre de 123 les Upanishads dont les titres sont fournis par la *Muktikâ Up.*, tandis que le texte qu'il a donné lui-même de cette liste au 3me vol. des *Indische Stud.* n'en comprend que 108. Il est d'autant plus difficile de s'expliquer ces variations, qu'après un pointage minutieux, j'ai pu me convaincre qu'aucune des Upanishads citées par M. Weber dans cette même *Hist. de la Litt. Sansk.* ne fait défaut dans ma liste de 134. Jusqu'à preuves contraires, je me crois donc autorisé à la considérer comme complète eu égard aux documents mêmes dont M. Weber a fait usage.

Padma.
Râdhâ.
Râma.
Sahavai.
Tâla.
Vaitathya.
Vanadurga.
Varadâ.
Vibhûti.
Viçrâmyatâ.
Vîratâpinî.
Yoga.
Yogarâja.

TITRE des UPANISHADS	Ont été traduites ou signalées par	Bibliothèques d'Europe dans lesquelles elles se trouvent en manuscrits	VÉDAS AUXQUELS ELLES SE RATTACHENT d'après Anquetil	Colebrooke	La Muktikâ Up.
1 Âçrama	Colebrooke	E. I. H.		Atharva V.	
2 Adhyàtma	Elliot				Yaj. V. blanc
3 Advayatâraka	Ell.	E. I. H.			Id.
4 Aitareya	Anq., Col., Ell.	Berl., Paris, Ox., E. I. H.		ṛg V.	ṛg. V.
5 Akshamâlikâ	Ell.				ṛg. V.
6 Akshi (Mṛtyulaṅghana?)	Ell.				Yaj. V. noir
7 Amrat Lankoul (Amṛtâlaṃkara?)	Anquetil		Atharva V.		
8 Amṛtanâda	Anq., Col., Ell.		Id.	Atharva V.	Yaj. V. noir
9 Amṛtavindu (Brahmavindu Col.)	Anq., Col., Ell.	Berlin, E. I. H.	Id.	Atharva V.	Id.
10 Annapûrna	Ell.				Atharva V.
11 Ârkshika	Anquetil		Atharva V.		
12 Âruni ou Âruṇîya	Anq., Col., Ell.	Berlin, E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Sâma V.
13 Atharvaçikhâ	Anq., Col., Ell.	Id.	Id.	Id.	Atharva V.
14 Atharvaçiras	Anq., Col., Ell.	Id.	Id.	Id.	Id.
15 Âtmabodha ou prabodha	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Id.	Id.	ṛg. V.
16 Âtman	Anq., Col., Ell.		Id.	Id.	Atharva V.
17 Avadhûta	Elliot				Yaj. V. noir
18 Avyakta	Ell.				Sâma V.
19 Bahvṛcana (?)	Ell.				ṛg V.

20 Bhâllavi	Sâyana				
21 Bhasmajâbâla	Elliot				rg. V.
22 Bhâvanâ	Id.				Atharva V.
23 Bhikshu	Id.				Yaj. V. blanc
24 Brahma	Ell., Col.	E. I. H.		Atharva V.	Yaj. V. noir.
25 Brahmavidyâ	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Id.
26 Brhadâranyaka	Anq., Col., Ell.	Berl., Paris, Oxf., E. I. H.	Yaj. V.		Yaj. V. blanc
27 Brhajjâbâla	Elliot				Atharva V.
28 Çândilya	Elliot				Atharva V.
29 Çarabha	Id.				Id.
30 Çârîraka	Elliot				Yaj. V. noir
31 Çatarudriya	Anquetil		Yaj. V.		
32 Çâtyâyani	Elliot				Yaj. V. blanc
33 Chândogya	Anq., Col., Ell.	Berlin, Oxf., E. I. H.	Sâma V.	Sâma V.	Sâma V.
34 Çikhâ (Yogaçikshâ)	Elliot, Anq., Col.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Yaj. V. noir
35 Çivasamkalpa	Anquetil		Yajur V.		
36 Çrîmaddatta		Saint-Pétersbourg			
37 Çukarahasya	Elliot				Yaj. V. noir
38 Çvetâçvatara	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Yaj. V.	Yaj. V.	Id.
39 Dakshinâmûrtti	Elliot				Id.
40 Darçana	Ell., Col.				Sâma V.
41 Dattâtreya	Elliot				Athar. V.
42 Devî	Elliot, V. Kennedy				Id.
43 Dhyânavindu	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Yaj. V. noir
44 Ekâkshara	Elliot				Id.
45 Ganapati	Elliot, V. Kennedy				Atharva V.

TITRE des UPANISHADS	Ont été traduites ou signalées par	Bibliothèques d'Europe dans lesquelles elles se trouvent en manuscrits	VÉDAS AUXQUELS ELLES SE RATTACHENT d'après Anquetil	Colebrooke	La Muktikâ Up.
46 Garbha	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Athar. V.	Yaj. V. noir
47 Garuda	Elliot, Col.	E. I. H., St-Pét.		Id.	Atharva V.
48 Gâyatrî	Elliot				
49 Gopâla tâpana (ou tâpanîya)	Elliot, Col.	E. I. H.			Atharva V.
50 Gopîcandana	Col.				
51 Hamsa	Elliot, Col.	Berlin, E. I. H.		Atharva V.	Yaj. V. blanc
52 Hamsanâda	Anquetil		Atharva V.		
53 Hayagrîva	Elliot				Athar. V.
54 îçâ	Anq., Col., Ell.	Berl., Oxf., E. I. H.	Yaj. V.	Yaj. V.	Yaj. V. blanc
55 Jâbâla	Anq., Col., Ell	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Id.
56 Jâbâli	Elliot				Sâma V.
57 Kaivalya	Anq., Col., Ell.	Berl., St-Pét., E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Yaj. V. noir
58 Kâlâgnirudra	Elliot, Col.	St-Pét., E. I. H.		Id.	Id.
59 Kâlîsamtaraṇa	Elliot				Id.
60 Kathaçruti	Anq., Col., Ell.	Berl., Paris, Oxf., E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Id.
61 Kâṭhaka ou Kaṭhavallî	Elliot, Col.	E. I. H.		Id.	Id.
62 Kaula	Colebrooke	E. I. H.			
63 Kaushîtaki	Anq., Col., Ell.	Berl., Oxf., E. I. R.	ṛg V.	ṛg V.	ṛg V.
64 Kena	Anq., Col., Ell.	Berl., Oxf., E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Sâma V.
65 Krshna	Elliot				Atharva V.
66 Kshurikâ	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Yaj. V. noir

67 Kundika	Elliot				Sâma V.
68 Mahâ	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Sâma V.
69 *Mahânârâyana*	Anq., Col. Ell.		Atharva V.	Atharva V.	Atharva V.
70 *Mahâvâkyamuktâvalî*	Elliot				Id.
71 *Mahâvâkyaratnâvalî*	Id.				
72 Mahopanishad	Wilson				
73 Maitrâyani	Anq., Col., Ell.		Yaj. V.	Yaj. V.	Sâma V.
74 Maitreyi	Elliot				Id.
75 Mandalabrâhmana	Id.				Yaj. V. blanc
76 Mândûkya	Anq., Col., Ell.	Berl., Oxf., E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Atharva V.
77 Mantrikâ	Elliot				Yaj. V. blanc
78 Mudgala	Id.				rg V.
79 Muktikâ	Id.			Atharva V.	Yaj. V. blanc
80 Mundaka	Anq., Col., Ell.	Berl., Paris, Oxf., E. I. H.	Atharva V.	Id.	Atharv. V.
81 Nâdavindu	Elliot, Col.	E. I .H.			rg V.
82 Nâradaparivrâjaka	Id.			Atharva V.	Atharva. V.
83 Nârâyana	Anq., Col., Ell.	St-Pét., Oxf., E. I. H.	Atharva V.	Id.	Yaj. V. noir
84 Nîlarudra ou Nîlaruha	Colebrooke				
85 Nirâlamba	Elliot	Saint-Pétersbourg			Yaj. V. blanc
86 Nirvâna	Id.				rg V.
87 Nrsimhatâpanî	Anq., Col., Ell.	Berl., E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Atharva V.
88 Pâçupata	Elliot				Id.
89 Paingala	Id.	E. I. H.			Yaj. V. blanc
90 Pañcabrahma	Id.				Yaj. V. noir
91 Parabrahma	Id.				Atharva V.
92 Paramahamsa	Anq., Col., Ell.	Berlin	Atharva V.	Atharva V.	Yaj. V. blanc

TITRE des UPANISHADS	Ont été traduites ou signalées par	Bibliothèques d'Europe dans lesquelles elles se trouvent en manuscrits	VÉDAS AUXQUELS ELLES SE RATTACHENT d'après Anquetil	Colebrooke	La Muktikâ Up.
93 Paramahaṁsapravrâjaka	Elliot				Atharva V.
94 Pinda	Colebrooke			Atharva V.	
95 Praçna	Anq., Col., Ell.	Berl., Oxf., E. I. H.	Atharva V. Id.	Atharva V.	Atharva V.
96 Prâna (ou Pranava)	Anq.				
97 Prânâgnihotra	Elliot, Col.	E. I. H.		Atharva V.	Yaj. V. noir
98 Purushasûkta	Anquetil		Yaj. V.		
99 Râmarahasya	Elliot				Atharva V.
100 Râmatâpanî	Id., Col.	Berlin, E. I. H.		Atharva V.	Id.
101 Rudrahṛdraya	Elliot	E. I. H.			Yaj. V. nori
102 Rudrajâbâla	Id.				
103 Rudrâksha	Id.	E. I. H.			Sâma V.
104 Samnyâsa	Id. Col.	E. I. H.		Atharva V.	Id.
105 Samvarta	Sâyana				
106 Sarasvatîrahasya	Elliot				Yaj. V. noir
107 Sarvasâra	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Id.
108 Saubhâgya	Elliot				rg. V.
109 Savank (Çaunaka?)	Anquetil		Atharva V.		
110 Sâvitrî	Elliot				Sâma V.
111 Schekl ou Pankl (Çâkalya?)	Anquetil		Atharva V.		
112 Sîtâ	Elliot				Atharva V.
113 Skanda	Elliot, Col.	E. I. H.			Yaj. V. noir
114 Subâla	Elliot				Yaj. V. blanc

115	Sundarîtâpanîya	Colebrooke	E. I. H.			
116	Sûrya	Elliot, V. Kennedy				Atharva V.
117	*Tadeva*	Anquetil		Yaj. V.		
118	*Taittirîya* (ânandavallî; Bhṛguvallî; Saṁhitâ ou Çikshâvallî)	Anq., Col., Ell.	Berl., Oxf., E. I. H.	Yaj. V.	Yaj. V.	Yaj. V. noir
119	Târaka	Anquetil		Atharva V.		
120	Târasâra	Elliot				Yaj. V. *blanc*
121	Tejovindu	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	*Yaj. V. noir*
122	Triçikhâbrâhmaṇa	Elliot				*Yaj. V. blanc*
123	Tripura	Elliot, Col.	E. I. H.			rg V.
124	Tripurâtapana	Elliot, Col.				Athar. V.
125	Tschakli (Châgaleya?)	Anquetil		Yaj. V.		
126	Turiyâtita (ou Turiyalika)	Elliot				Yaj. V. blanc
127	Vajrasûci	Elliot, Col.	Saint-Pétersbourg			Sâma V.
128	Varâha	Elliot				Yaj. V. noir
129	Vâshkala (ou Bâshkala)	Anquetil		rg V.		
130	Vâsudeva	Elliot				Sâma V.
131	Yâjñavalkya	Elliot				Yaj. V. blanc
132	Yogacûdâ = Cûlikâ	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Id.
133	Yogakundalinî	Elliot				Yaj. V. noir
134	Yogatattva	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Id.

§ III.

Chronologie des Upanishads.

M. Weber dans son *Analyse des Upanishads traduites par Anquetil Duperron* (Ind. Stud., vol. I, pages 250 et *seqq.*) divise au point de vue chronologique ces ouvrages en deux grandes classes. La première comprend, d'une part, les Upanishads qui constituent la base du système *vedânta* et font partie des trois plus anciens Védas, à savoir : *Bâshkala, Kaushîtaki, Aitareya, Tadeva, Çatarudriya, Tschakli* (*Vâlakhilya?*), *Maitrâyaṇi, Çvetâçvatara*[1], *Çivasaṃkalpa, Purushasûkta, îçâ, Bṛhad-âraṇyaka, Çhândogya;* de l'autre, celles qui, tout en se rattachant aux anciens Védas, dépendent aussi de l'Atharva, ce sont : *Kena, Kâṭhaka, Taittirîya* (comprenant *ânandavallî* et *Bhṛguvallî*) et *Mahânârâyaṇa Up.*

Dans la deuxième classe, M. Weber comprend les Upanishads de l'Atharvaveda proprement dites. Ces Upanishads qui nous présentent le développement du védantisme, en tant que doctrine bien distincte, se subdivisent elles-mêmes en diverses catégories correspondant à l'état d'avancement plus ou moins grand du système.

M. Weber établit comme suit cette subdivision :

1° Les Upanishads qui sont en rapport étroit avec celles de la période précédente et qui traitent d'une manière générale les questions védantiques. Ce sont (dans celles qui nous sont connues par Anquetil et Colebrooke) : *Muṇḍaka, Praçna* et *Garbha.*

2° Les Upanishads qui s'occupent spécialement de la nature de l'âtman universel, comme les suivantes : *Sarva, Yogaçikshâ, âtman, âtmabodha, Tejovindu, Kshurikâ, Cûlikâ, Amṛtanâda, Arkhi* (*ârsheya*).

3° Les Upanishads dont l'objet unique est l'adoration de la syllabe mystique *om*, considérée comme l'expression de l'être universel. Ce sont : *Dhyânavindu, Yogatattva, Atharvaçikshâ, Haṃsanâda, Brahmavidyâ, Mâṇḍûkya, Târaka, Prâṇa, Çaunaka.*

1. Nous verrons plus loin que ces deux Upanishads doivent être, contrairement à l'opinion de M. Weber, postérieures à la *Praçna* et à la *Mundaka Up.*

4° Celles qui traitent des *Saṃnyâsins* ou des ascètes. Telles sont : *Jâbâla, Paramahaṃsa, âruṇîya.* Cette catégorie est très-voisine de la précédente.

5° Enfin, les Upanishads qui joignent aux caractères qui distinguent les deux subdivisions précitées l'adoration de l'âtman sous la forme d'une divinité spéciale, objet du culte de telle ou telle secte religieuse. Les plus anciennes de ces Upanishads sont celles qui se rapportent au culte de Rudra et qui reposent sur la *Çatarudriya Up.* dépendant à la fois de la *Taittirîya-Saṃhitâ* et de la *Vâjasaneyi-Saṃhitâ;* comme *Atharvaçiras, Jâbâla, Haṃsanâda, Kaivalya, Kâlâgnirudra, Amrat Lankoul* (*Amṛtâlaṃkâra?*); puis les suivantes qui font partie d'un développement postérieur : *Tripura, Sundarî-Tâpanî* et *Skanda.* Viennent ensuite les Upanishads consacrées au culte de Vishnu, soit sous le nom de Nârâyaṇa, à savoir *Mahânârâyaṇa, Nârâyaṇa* et *Schekl* (*Çâkalya?* ou *Pankl!*); soit sous celui de *Nṛsiṃha* comme dans la *Nṛsiṃha-Tâpanîya Up.;* soit sous celui de Kṛshṇa, dans l'*âtmabodha Up.;* soit sous celui de Vâsudeva dans l'*Amṛtavindu;* soit sous le nom même de l'âtman, dans la *Gopâla-Tâpanîya Up.;* soit enfin comme Râma, dans la *Râma-Tâpanî Up.*

Ce classement, toutefois, ne saurait guère être exact que dans ses traits généraux. A part l'adoration des divinités spéciales, les différents caractères de postériorité relative qu'énumère M. Weber ne me paraissent pas absolument décisifs; aussi n'en userai-je pas servilement. Sans en méconnaître la valeur dans une certaine mesure et négliger d'en tirer parti, soit pour suppléer quand ils font défaut ceux auxquels j'accorde plus d'importance, soit pour les compléter et les corroborer là où ils se rencontrent avec eux, je m'attacherai surtout à établir les rapports chronologiques qui existent entre les Upanishads dont je me sers ici sur des raisons purement intrinsèques, telles que le style et la nature des idées au point de vue doctrinal. M. Weber n'a fait que peu d'usage de cet ordre de considérations, mais il ne faudrait pas induire de son silence à cet égard, croyons-nous, qu'il en ait dédaigné le secours ou contesté l'importance.

Il paraît hors de doute que tout le reste de la littérature des Upanishads est postérieur à la *Bṛhad âraṇyaka Up.* et à la *Châadoya Up.* Je n'en donnerai qu'une raison, mais une raison péremptoire : celles-ci sont écrites dans le style des Brâhmaṇas et sont les seules qui portent nettement et dans toutes leurs parties ce caractère indéniable et décisif d'antériorité relative-

ment à celles qui en sont dépourvues [1]. La preuve de ce fait résultera surabondamment des nombreuses citations contenues dans ce travail.

Ce point admis, il nous reste deux questions à étudier en ce qui concerne la chronologie de ces deux Upanishads, que je désignerai désormais collectivement sous la qualification d'anciennes.

Est-il possible d'en déterminer la date absolue, et dans l'affirmative quelle est cette date?

Sont-elles contemporaines, ou certaines raisons nous autorisent-elles à attribuer à l'une d'elles la priorité chronologique sur l'autre?

Les données chronologiques sur la littérature brâhmanique se sont peu augmentées depuis l'époque où M. Max Müller a publié son *Histoire de l'ancienne littérature sanskrite* et pour les Upanishads en particulier nous ne pouvons guère que nous en tenir aux conjectures assez plausibles par lesquelles il fixe la date des plus anciennes vers la fin de la période des Brâhmanas. Malgré le vague extrême d'une pareille indication, il serait téméraire, ce me semble, dans l'état actuel de nos connaissances d'essayer de préciser davantage. Jusqu'à ce que la science des origines et du développement du brahmanisme ait accompli de nouveaux progrès, nous devons nous borner à dire que les anciennes Upanishads ne peuvent guère remonter au-delà du VIIe siècle, de même qu'il est difficile d'admettre qu'elles soient postérieures au Ve ou au IVe siècle avant J.-C.

1. Abstraction faite bien entendu du *Purusha Sûkta* qui fait partie du recueil d'Anquetil, mais qui est en réalité un hymne du *r*gveda.

Le passage de la *Brh. âr. Up.* 3. 9. 26 où il est dit *tvaupanishadam purusham prcchâmi.* « Je te demande quel est le purusha des Upanishads » semblerait, il est vrai, impliquer l'existence d'Upanishads antérieures à la *Brh. âr. Up.* Mais il n'est pas absolument nécessaire pour l'expliquer d'admettre la perte de ces Upanishads ou, ce qui serait plus invraisemblable encore, une allusion à certaines Upanishads que nous possédons. Dans le cas actuel l'épithète *aupanishadam* peut très-bien s'appliquer soit aux questions théosophiques agitées dans les réunions des Brâhmanes, entre le maître et le disciple, abstraction faite de toute idée de rédaction littéraire, soit aux différentes parties des premières Upanishads elles-mêmes, avant qu'elles ne fussent considérées dans l'esprit de ceux qui en transmettaient oralement le contenu, comme une œuvre unique et indivisible. Le mode selon lequel la littérature védique a dû se constituer et le caractère particulier des anciennes Upanishads où les matières sont juxtaposées avec une absence de système et d'idée de suite qui défie les subtilités les plus ingénieuses des commentateurs indigènes rendent, ce me semble, cette conjecture très-plausible.

La détermination du rapport chronologique de la *Bṛh. âr. Up.* et de la *Chând. Up.* présente aussi les difficultés inhérentes à toutes les questions relatives à l'histoire littéraire de l'Inde ancienne : l'absence de dates précises et de faits positifs et concluants. Toutefois, dans le cas présent, certaines circonstances nous permettent sinon de porter un jugement définitif, du moins de présenter des conjectures assez vraisemblables.

Disons tout de suite que la comparaison du mode de rédaction des deux ouvrages est peu faite pour éclairer la question. L'un et l'autre sont rédigés dans le style des Brâhmaṇas que rendent si caractéristique la simplicité, pour ne pas dire la crudité de l'idée, le défaut de concessions d'aucune sorte à l'agrément littéraire, l'extrême concision et l'absence d'art avec lesquelles sont narrés les épisodes intercalés dans les exposés de doctrine ou qui leur tiennent lieu d'introduction, le retour fréquent de certaines formules qui servent de conclusions banales ou de refrains aux différents chapitres ou à leurs subdivisions, enfin les jeux de mots étymologiques et métriques qui s'y rencontrent souvent à chaque ligne.

M. Weber (Hist. de la Litt. indienne, trad. Sadous, p. 145-150) agite la même question sans la résoudre. Il ne doute pas que ces deux Upanishads ne soient bien postérieures aux Brâhmaṇas, et il appuie surtout cette opinion sur l'existence, à l'époque où elles ont été composées, des diverses branches de littérature énumérées dans la *Bṛh. âr. Up.* 2. 4. 10 (*conf.* 4. 1. 2) et dans la *Chând. Up.* 7. 1. 1-2, sur l'exposé de la doctrine de la transmigration (*Bṛh. âr. Up.* 6. 2, 1-16 et *Chând. Up.* 5. 3-10) dont il est question pour la première fois, et sur une allusion à la légende (postérieure au Védas et même aux Brâhmaṇas) de Râhu, dont il est parlé *Chând. Up.* 8. 13 ; mais tout en reconnaissant que les deux Upanishads sont à peu près contemporaines, comme le prouve l'identité des personnages mis en scène et la ressemblance d'un grand nombre de passages et de légendes, il hésite en présence d'arguments contradictoires et peu concluants à décider laquelle des deux a dû précéder l'autre. Malgré les doutes du savant professeur et la prudente circonspection qu'il convient d'apporter à prendre parti quand il a préféré rester neutre, l'antériorité de la *Bṛh. âr. Up.* pour laquelle je me suis décidé dans ce travail, me paraît très-soutenable et très-vraisemblable pour les raisons suivantes.

1° Dans tous les passages parallèles des deux Upanishads, et ils sont assez nombreux, comme nous le verrons par la suite de

ce travail, les leçons de la *Chând. Up.* ont un caractère d'abrégé comparativement à celles de la *Bṛh. âr. Up.*[1]; elles contiennent moins de détails, surtout de ceux que les rédacteurs ont pu considérer comme superflus; elles semblent mieux ordonnées et plus méthodiques. Toutes ces circonstances ne peuvent guère s'interpréter autrement qu'en faveur de leur postériorité[2].

2° Le septième chapitre de la *Chând. Up.* où les diverses facultés sont comparées les unes aux autres, témoigne d'une analyse psychologique assez avancée et, fait digne de remarque, tandis que le début de ce chapitre a son analogue dans deux passages de la *Bṛh. âr. Up.* (2. 4. 10 et 4. 1, 2), la suite où sont énumérés et comparés le *saṃkalpa*, le *citta*, le *dhyâna*, le *vijñâna*, le *smara*, l'*âçâ*, catégories psychologiques dont quelques-unes ne se trouvent pas dans la *Bṛh. âr. Up.*, appartient en propre à la *Chând. Up.* N'est-il pas permis de considérer au moins cette dernière partie comme postérieure?

3° Ces mêmes passages analogues (*Bṛh. âr. Up.* 2. 4. 10 et *Chând. Up.* 7. 1. 2[3]) présentent des différences importantes eu égard à la question qui nous occupe. Il s'agit de part et d'autre d'une énumération des branches littéraires connues et cultivées vraisemblablement à l'époque où ces énumérations ont été faites. Or, celle de la *Chând. Up.* est beaucoup plus riche que celle de la *Bṛh. âr. Up.* et paraît par conséquent moins ancienne, ainsi qu'on peut le voir par les textes suivants :

Bṛh. âr. Up. 2. 4. 10.

Sa yathârdrendhâgner[4] *abhyâhitât pṛthagdhûmâ viniçcharanty evaṃ vâ are'sya mahato bhûtasya niçvasitam etad*

1. Râjendralâla Mitra dans l'Introd. à la traduction de la *Chând. Up.* tire de ce fait une conclusion tout-à-fait contraire, mais erronée, à mon avis.

2. Voir surtout plus bas le paragraphe 4 du 2e chapitre où ces diverses leçons sont rapprochées les unes des autres.

3. Peut-être ne s'agit-il dans la *Brh. âr. Up.* que de distinguer les différentes parties de la science sacrée ou de la révélation considérée comme la parole, le souffle même de Brahma, mais à supposer que les deux passages n'aient pas le même objet et ne justifient pas un rapprochement tout spécial, il est à remarquer cependant que les termes de l'énumération de la *Chând. Up.* sont identifiés plus bas (7. 2. 1-2) à la parole (vâk), laquelle est identifiée elle-même à Brahma, ce qui revient au sens du passage de la *Brh. âr. Up.* En tout cas il reste acquis qu'il est question dans la *Chând. Up.* d'ouvrages et de sciences dont on ne trouve pas de traces dans la *Brh. âr. Up.*

4. Tel est le texte donné par M. Rœer dans l'édition de la *Bibl. Ind.*, mais le sens paraît exiger **endhanâgner*. Çankara de son côté a lu *edhas* dont la signification est la même que celle d'*indhana*.

yad ṛgvedo yajurvedaḥ sâmavedo' tharvâṅgirasa itihâsaḥ purâṇaṃ vidyâ upanishadaḥ ślokâḥ sûtrâṇy anuvyâkhyânâni vyâkhyânâny asyaivaitâni sarvâṇi niśvasitâni.

De même que du feu sortant d'un bûcher humide s'élèvent des fumées diverses (c'est-à-dire de nuances différentes) de même le souffle de ce grand être est le ṛgveda, le Yajurveda, le Sâmaveda, les Atharvâṅgiras, l'Itihâsa (légendes des Brâhmaṇas comme celle de Purûravas et d'Urvaçî) le Purâṇa (théories cosmogoniques des Brâhmaṇas. — Çaṅk.), la science (des dieux, des groupes des dieux. — Çaṅk.), les Upanishads (passages des Brâhmaṇas qui concluent à l'adoration de l'âtman. — Çaṅk.), les ślokas (citations de mantras dans les Brâhmaṇas. — Çaṅk), les sûtras (résumés, par exemple la formule : il faut donc adorer l'âtman. — Çaṅk.), les explications des mantras et les exégèses : tout cela est son souffle. »

Chând. Up. 7. 1. 2.

Sa hovâcargvedaṃ bhagavo' dhyemi yajurvedaṃ sâmavedam âtharvaṇaṃ caturtham itihâsapurâṇaṃ pañcamaṃ vedânâm vedaṃ pitryaṃ râśiṃ daivaṃ nidhiṃ vâkovâkyaṃ ekâyanaṃ devavidyâṃ brahmavidyâṃ bhûtavidyâṃ kshatravidyâṃ nakshatravidyâṃ sarpadevajanavidyâm etad bhayavo' dhyemi.

« Il (Nârada) dit : vénérable, j'ai étudié le ṛgveda, le Yajurveda, le Sâmaveda, l'âtharvana comme quatrième véda, l'Itihâsa et le Purâṇa comme cinquième, le véda des védas (la grammaire. — Çaṅk.), le rituel relatif au culte des ancêtres, l'arithmétique, la science des prodiges, le *nidhi?* (*mahâkâlâdinidhiçâstraṃ.* — Çaṅk.), la philosophie, la politique, l'étymologie, les autres sciences qui forment l'objet des Védâṅgas, la magie, la science de tirer de l'arc, l'astronomie, l'art de conjurer les effets du venin des serpents et les arts d'agrément [1] ; — j'ai étudié tout cela. »

Si ces arguments ne permettent pas d'être trop affirmatif relativement au rapport chronologique des deux plus anciennes Upanishads, on peut, je crois, montrer plus d'assurance en ce qui regarde celle que je place au troisième rang, c'est-à-dire la *Kaushîtaki Up.*

Cette Upanishad est certainement celle qui se rapproche le plus pour le style, les idées et par conséquent pour la date, de la *Bṛh. âr. Up.* et de la *Chând. Up.* Un chapitre entier (le quatrième et dernier) n'est même qu'une autre leçon de *Bṛh. âr. Up.* 2. 1.

1. Je m'en suis tenu partout au sens indiqué par Çaṅkara.

1-20; et d'autres morceaux encore sont visiblement imités de la même Upanishad. Tel est le paragraphe intitulé *Pitâputrîyam sampradânam* (*Kaush. Up.* 2. 15,) autre leçon plus méthodique et plus claire de *Brh. âr. Up.* 1. 5. 17 et *seqq.* Signalons encore la description du Brahmaloka (*Kaush. Up.* 1. 3-6), amplification évidente d'une description identique, mais très-concise qui se trouve *Chând. Up.* 8. 5. 3-4. Une comparaison un peu attentive de tous ces morceaux avec ceux dont on peut les rapprocher dans les deux grandes Upanishads ne permet pas, à mon sens, de douter que les leçons de la *Kaush. Up.* ne soient postérieures à celles des deux autres Upanishads.

Mais le troisième chapitre est surtout décisif. Il a pour sujet le rapport du *prâṇa* et des sens. Le style n'est plus celui des Brâhmaṇas; tout y est clair, précis, enchaîné et de toute évidence postérieur aux spéculations sinon incohérentes, du moins capricieusement développées et capricieusement ordonnées de la *Brh. âr. Up.* et de la *Chând. Up.* [1].

Signalons enfin comme signe de modernité relative l'apparition dans cette Upanishad du mot technique *bhûtamâtrâ* (3. 5) désignant les principes élémentaires qui correspondent aux sens et aux organes d'action.

Indépendamment du style qui, sans ressembler déjà à celui des Upanishads de l'Atharva Veda, s'éloigne de plus en plus de celui des Brâhmaṇas, les motifs suivants me font ranger au point de vue chronologique la *Taittirîya Up.* et l'*Aitareya Up.* à la suite de la *Kaush. Up.*

La *Taittirîya Up.* nous présente le premier exposé du système des *koshas* ou des fourreaux concentriques dont l'ensemble d'après la doctrine vedântique constitue le corps subtil et le corps épais. De son côté, l'*Aitareya Up.* contient la division des créatures en *aṇḍaja* nées d'œufs, *jâruja* nées d'une matrice, *svedaja* nées de l'humidité et *udbhijja* nées par végétation, qui se retrouve dans les lois de *Manu.* Il est assez vraisemblable que ces deux Upanishads sont à peu près contemporaines et ne remontent pas bien avant l'âge où les lois de *Manu* ont été rédigées.

1. M. Weber (*Hist. Litt. indienne*, p. 120, trad. Sadous) croit que la *Kaush. Up.* est contemporaine de la *Brh. âr. Up.* Il appuie son opinion uniquement sur l'identité de certains personnages qui figurent dans les anecdotes de ces deux Upanishads. Remarquons du reste qu'à l'époque où M. Weber exprimait cet avis le texte imprimé de la *Kaush. Up.* n'était pas encore parvenu en Europe.

L'*îçâ* et la *Kena Up.* forment un autre groupe dont il est bien difficile de déterminer la chronologie relative. Ce sont ces Upanishads que Râjendralâla Mitra avait probablement en vue quand il dit dans son Introduction à la traduction de la *Chând. Up.* (p. 19) que celle-ci est sans doute postérieure à quelques-unes des petites Upanishads. Ce qu'il y a de certain c'est que *îçâ Up.* 3 et 9 se retrouvent *Bṛh. âr. Up.* 4. 4. 10 et 11, où ces deux vers sont expressément donnés comme une citation; de même *Kena Up.* 2. 5 est cité *Bṛh. âr. Up.* 4. 4. 14.

Il ne faudrait pourtant pas trop se hâter de conclure à l'antériorité de l'*îçâ* et de la *Kena* sur les deux grandes Upanishads. Les citations que je viens d'indiquer appartiennent à une partie de la *Bṛh. âr. Up.* qui paraît beaucoup moins ancienne que les autres. D'ailleurs, la spéculation porte dans les deux petites Upanishads un caractère plus méthodique et plus profond que dans celles que nous considérons comme antérieures et M. Weber remarque (p. 197 de l'*Hist. de la Litt. Ind.*, traduction Sadous) que l'*îçâ Up.* appartient à une phase très-développée de la théosophie indienne, puisqu'elle désigne un seul maître (îç) de l'univers.

La *Kaṭha Up.*, la *Praçna Up.*, la *Muṇḍaka Up.* et la *Mâṇḍûkya Up.* peuvent former un nouveau groupe dont les différentes parties semblent toutes contemporaines, ou à peu près. Toutes appartiennent à l'Atharva Veda et ont de grandes ressemblances entre elles, quant au style et à la doctrine. Autant qu'on peut en juger par là, elles sont postérieures à celles dont nous avons jusqu'ici discuté l'âge relatif. Les doctrines y sont généralement exprimées sous une forme métrique et ont pris un tour courant et facile, pour ainsi dire, qui contraste avec la rigidité d'exposition des Upanishads considérées comme plus anciennes. Quant aux idées mêmes, elles s'y rapprochent de plus en plus, comme nous le verrons, de celles du védantisme définitif.

Ces Upanishads sont pourtant assez anciennes encore. Sans nous arrêter au caractère archaïque de la légende sur laquelle repose la *Kaṭha Up.*, dont le premier chapitre est évidemment très-antérieur au reste de l'ouvrage et remonte à l'époque des Brâhmaṇas, nous remarquerons après M. Weber que dans la *Muṇḍaka Up.* 1. 2, 4 le mot *kâlî* sert encore à désigner l'une des flammes du sacrifice, tandis que dès le temps où vivait le poète Kâlidâsa ce même mot était devenu l'un des noms de la déesse Durgâ. Comme il est vraisemblable qu'il a fallu longtemps pour passer du premier sens au second, l'âge de la *Muṇḍaka*

Up. et des Upanishads contemporaines de celle-là doit être reporté au moins à quelques siècles avant celui où florissait Kâlidâsa.

On ne saurait en dire autant de la *Çvetâçvatara Up.* Elle porte tous les caractères d'une grande postériorité relativement à celles dont il vient d'être question.

D'abord, en ce qui concerne la doctrine nous y constatons d'une part la transformation de l'adoration de l'Âtman, unique objet des anciennes Upanishads, en celui de divinités particulières — Çiva spécialement — auxquelles on l'identifie; d'autre part, les pratiques ascétiques des Yogistes, la *bhakti* en un mot s'y substitue à la spéculation pure, qui constituait au début toute la religion des Upanishads.

Ces inductions s'appuient sur des preuves positives. En effet, nous trouvons dans la *Çvetâçv. Up.* plusieurs passages empruntés aux Upanishads précédemment mentionnées. Ainsi

Çvetâçv. Up.	4. 12-15	=	Kaṭha Up. 5. 12-15
—	4. 20	=	— 6. 9
—	3. 13	=	— 6. 17
—	4. 6-7	=	Mund. Up. 3. 1. 1-2

C'est aussi dans la *Çvetâçv. Up.* qu'il est, pour la première fois dans les Upanishads, parlé d'une manière précise de la *mâyâ* et de la théorie des trois qualités [1].

Enfin je doute, malgré l'autorité des manuscrits, que le commentaire de cette Upanishad attribué à Çaṅkara soit réellement de lui. Ce qui est sûr, c'est qu'il est rempli de longues citations empruntées à la *Bhagavad-Gîtâ*, au *Brahma Purâṇa*, à *Yâjñavalkya*, au *Vishṇu Purâṇa*, etc., et je m'étonne que, bien que cette particularité, contraire aux habitudes littéraires de Çaṅkara, ait été remarquée par M. Weber [2], le savant indianiste ne se soit pas demandé comment un auteur qui vivait, selon l'opinion commune, au VIIIe siècle de notre ère aurait pu citer les Purâṇas, dont lui-même ne fait pas remonter l'ancienneté au-delà de dix siècles, soit au IXe siècle après J.-C. Peut-être considérait-

1. M. Weber, (*Hist. Litt. Ind.*, trad. Sadous, p. 182) remarque que les morceaux communs aux *Brahmasûtras* et à la *Çvetâçv Up.* ne suffisent pas à établir l'antériorité de l'Upanishad, car l'auteur des *Brahmasûtras* a pu faire ses emprunts à la source commune, c'est-à-dire au Yajur Veda.

2. *Loc. cit.* — La présomption que Çaṅkara n'est pas l'auteur du commentaire dont il s'agit est devenue pour moi une quasi certitude depuis que je l'ai vue partagée par un indianiste aussi autorisé que M. Auguste Barth, dans une lettre qu'il m'écrivait dernièrement.

il ces citations comme interpolées postérieurement à Çaṅkara, mais il ne le dit pas et rien ne semble autoriser une telle conjecture. Du reste, ce commentaire, s'il était bien de Çaṅkara, présenterait encore une autre particularité; il n'est pas accompagné comme tous les autres commentaires du même auteur [1] sur les Upanishads de la glose d'Ânanda Giri. M. Röer qui a édité la *Çvetâçv. Up.* avec le commentaire attribué à Çaṅkara, dit qu'il n'a pu se procurer la glose d'Ânanda Giri ni savoir si elle existe encore; il eût pu ajouter sans doute, si elle a jamais existé. Quoi qu'il en soit, le rapprochement de ces diverses circonstances permet, ce me semble, le doute que je viens d'exprimer, et, par suite, il est possible que la *Çvetâçv. Up.* soit postérieure au célèbre docteur védantin.

La *Maitri* ou *Maitrâyaṇi Up.* est bien certainement avec la *Çvetâçv. Up.* la plus moderne de celles qui ont été mises à contribution pour ce travail. Les preuves en sont positives et surabondantes. D'abord elle est remplie de citations empruntées soit aux *Bṛh. âr.*, *Chând.*, *Taittirîya*, *îçâ*, *Kaṭha*, *Praçna* et *Amṛta-Vindu Up.*, soit même aux lois de *Manu*.

En différents endroits, Vishṇu se trouve identifié à l'âtman et la doctrine y porte le même caractère d'avancement et, pourrait-on dire, de dégénérescence que dans la *Çvetâçv. Up.* Les pratiques yogistes y sont décrites avec plus de détails que dans aucune autre Upanishad et leur importance s'y montre prépondérante.

Le style même atteste la postériorité de cette Upanishad : l'emploi des longs composés, la richesse du vocabulaire, un certain apprêt littéraire et une certaine part faite à l'imagination correspondent assez à l'état de la littérature indienne telle qu'on se la représente du VIIIe au XIe siècle de notre ère, vers l'époque du roi Bhoja et de la pléiade littéraire qui aurait vécu à sa cour.

Une dernière circonstance, capitale à mon avis, c'est que la *Maitrâyaṇi Up.*, malgré son importance, n'a pas été commentée

1. Il faut en excepter aussi la *Kaushîtaki Up.* dont l'édition Cowell ne comprend pas de glose d'Ânanda Giri. Il est vrai que Colebrooke n'attribue pas ce commentaire à Çaṅkara, non plus que celui de la *Çvetâçv. Up.*, ce qui vient aussi à l'appui de l'idée qu'il n'en est pas l'auteur. De plus, d'après Colebrooke (Misc. Essays), Çaṅkara ignorait la conception de la *Mâyâ*, et comme il est hors de doute que la *Çvetâçv. Up.* a été composée après la formation de cette idée importante du védantisme postérieur, nous avons là une nouvelle preuve que le commentaire de cette Upanishad n'est pas de Çaṅkara.

pour Çaṅkara; j'en conclus d'autant plus hardiment qu'elle lui est postérieure, que son commentateur Râmatîrtha, est lui-même très-postérieur à Çaṅkara, puisqu'il a commenté les ouvrages de ses glossateurs, comme nous le verrons au paragraphe suivant.

En résumé, m'autorisant des raisons que je viens d'exposer, je range les Upanishads dont j'ai fait usage pour ce travail dans l'ordre chronologique suivant :

1° Bṛhad âraṇyaka Up.
2° Chândogya
3° Kaushîtaki
4° { Aitareya / Taittirîya
5° { Îçâ / Kena
6° { Kaṭha / Praçna / Muṇḍaka / Mâṇḍûkya
7° Çvetâçvatara
8° Maitri

§ IV.

Commentateurs indigènes des Upaniṣhads.

Les commentaires perpétuels et les gloses qui accompagnent la plupart des Upanishads ont tant d'importance, aussi bien au point de vue de l'explication et de la coordination de la doctrine que pour l'éclaircissement grammatical des textes, j'aurai si souvent à les citer et la place que tiennent ces documents dans l'histoire littéraire et philosophique de l'Inde est si considérable, qu'il ne sera pas superflu de réunir ici les principales indications que nous possédons sur les auteurs de ces ouvrages.

Les plus anciens travaux d'exégèse que nous connaissions jusqu'ici sur les Upanishads sont attribués à Gauḍapâda, sous le nom duquel nous sont parvenus les çlokas qui accompagnent les parties en prose de la *Mâṇḍûkya Up.* et qui leur servent de commentaire. Toutefois, ce commentaire est purement doctrinal et diffère complètement des *Bhâshyas* à la fois grammaticaux et doctrinaux de Çaṅkara et des autres commentateurs. D'après M. Weber (*Hist. Litt. Ind.*, p. 281) Gauḍapâda aurait commenté aussi la *Nṛsiṃhatâpanîya Up.*, mais comme il ajoute que cette Upanishad comprend une grande partie de la *Mâṇḍûkya Up.*, il est possible qu'il s'agisse ici de ces mêmes çlokas qui se rapportent spécialement à cette dernière Upanishad et sur lesquels on trouvera déjà quelques indications au § 6; la *Nṛsiṃhatâp. Up.* n'a pas encore été publiée, je n'ai aucun ma-

nuscrit de cet ouvrage à ma disposition et je n'ai pu m'assurer par conséquent si le commentaire dont parle M. Weber concerne particulièrement la *Nṛsiṃhatâp. Up.*

L'index bibliographique des ouvrages philosophiques sanskrits dû à M. Hall met encore sous le nom d'un Gaudapâda, qu'il suppose être le même que le commentateur de la *Mâṇḍûk. Up.*, le *Sâṅkhya-Kârikâ-Bâshya,* exposé volumineux de la *Sâṅkhya-Kârikâ* d'Içvara Kṛshṇa, ainsi que l'*Uttara-Gîtâ-Vyâkhyâ*, commentaire équivalant à 425 çlokas sur l'*Uttara-Gîtâ*, fragment du *Bhîshma-parvan* ou sixième livre du Mahâbhârata, qui est considéré comme un exposé de la doctrine védânta.

Gaudapâda aurait été, d'après le *Çaṅkara-Vijaya,* ouvrage dont nous aurons à parler tout-à-l'heure, disciple de Çuka, appelé le fils de Vyâsa, lequel d'après M. Weber (*Hist. Litt. Ind.*, p. 364) est très-vraisemblablement le même que Bâdarâyaṇa, auteur des *Brahmasûtras*. D'autre part, Gaudapâda fut le maître de Govinda Âcârya, lequel était celui de Çaṅkara Âcârya, ce qui — en adoptant la date généralement admise pour l'époque de ce dernier — porterait celle de Gaudapâda, au VIIe siècle après J.-C.

Terminons à l'égard de ce docteur en répétant après M. Weber qu'il était considéré avec Içvara Kṛshṇa comme un des principaux maîtres de la doctrine sâṅkhya.

Çaṅkara, le commentateur des principales Upanishads, est une des figures les plus saillantes de l'histoire littéraire et religieuse de l'Inde. Aussi célèbre par sa propagande directe que par ses écrits en faveur du védantisme, dont il fut le rénovateur sinon le créateur, en ce sens qu'il l'érigea en doctrine exclusivement, ou du moins tout spécialement orthodoxe, il est une des rares individualités remarquables de ce pays, si peu soucieux de garder un souvenir fidèle des hommes qui l'ont illustré, dont la tradition et l'histoire se soient emparées à l'envi. En effet, par un privilége qu'il ne partage peut-être avec aucun autre des personnages célèbres de l'Inde brâhmanique, le récit de la vie, des voyages et des controverses victorieuses de Çaṅkara a fait le sujet de plusieurs ouvrages biographiques spéciaux, dont M. Hall (*loc. cit.*) indique les suivants.

Çaṅkara-Vijaya ou *Çaṅkara-Digvijaya* (*La victoire de Çaṅkara* ou *La conquête du monde par Çaṅkara*), par Ânanda Giri dont nous aurons à parler tout-à-l'heure ; le contenu de cet ouvrage équivaut à 1900 çlokas.

Çaṅkara-Digvijaya par Mâdhava, qui s'appelle lui-même

Abhinava Kâlidâsa, ou le nouveau Kâlidâsa. Cet ouvrage contient la matière de 3772 çlokas.

M. Hall cite encore un autre *Çaṅkara-Vijaya* attribué à Cidvilâsa son disciple.

Enfin il signale un commentaire sur l'ouvrage de Mâdhava par Dhanapati Miçra ou Dhanapati Sûri; ce commentaire intitulé *Çaṅkara-Digvijaya-ḍiṇḍima* a été rédigé l'an 1855 de l'ère de Vikramâditya et contient la matière de 6458 çlokas.

Wilson, dans les *Asiatic Researches*, XVII. p. 177, cite en outre le *Çaṅkara-Caritra* et la *Çaṅkara-Kathâ*.

Quant à la renommée légendaire qui s'attacha à la mémoire de Çaṅkara et s'étendit même au-delà des frontières de l'Inde, elle est attestée par un document curieux, le *Tchengrénghâtchah Namèh,* qui fait partie de la collection de manuscrits parses, rapportée par Anquetil. Dans une savante notice insérée au *Journal asiatique* (5e série, t. XIX, 1862) M. Michel Bréal[1] a prouvé l'identité du brâhmane Tchengrénghâtchah et de Çaṅkara âcârya; Tchengrénghâtchah n'est en effet que la transcription parse ou persane du nom du docteur brâhmanique. Or, dans l'ouvrage en question, il s'agit d'une victoire dogmatique remportée par Zoroastre sur Tchengrénghâtchah, brâhmane qui avait écrit au roi Goustap une lettre dans laquelle il traitait le prophète d'imposteur et qui personnifie évidemment ici la théologie indienne dans son polémiste le plus célèbre. Zoroastre, sans donner le temps au brâhmane de l'interroger, lui montra résolues d'avance dans l'*Avesta* les questions qu'il avait l'intention de lui poser. Tchengrénghâtchah se rendit à une marque aussi évidente de l'origine du livre sacré et embrassa la loi nouvelle; son exemple fut suivi par 80,000 sages de l'Inde. Inutile de dire que ce récit est purement romanesque, mais il est la preuve incontestable de la réputation étendue de Çaṅkara comme théologien et polémiste, et du rang hors pair qu'il occupait à ce titre dans les traditions orientales.

Les biographies sanskrites de Çaṅkara ne méritent pas beaucoup plus de confiance que la relation fictive dont il vient d'être question, et la critique moderne ne tient pour probable que le fond commun aux différents récits traditionnels ou littéraires dont le grand docteur védantin a été l'objet. Ainsi l'ardeur, la persévérance et le succès de ses controverses, quelles qu'aient été du

1. Comp. un article de M. Troyer sur Çaṅkara et ses ouvrages (*Journal asiatique,* 3e série, tome XII).

reste les circonstances qui les accompagnèrent, ses longs voyages, sa vie toute de luttes orales ou littéraires, ressortent suffisamment de la concordance des sources d'information, des résultats certains de ses efforts et des preuves fournies par ses ouvrages mêmes, pour que ces points généraux soient mis hors de doute.

Parmi les questions spécialement biographiques qui se rattachent à lui, la plus importante — la seule importante, pour ainsi dire — est celle de la date qu'il faut assigner à l'époque où il florissait [1]. Cette époque a été très-controversée et portée successivement à des dates variant de 181 ans avant J.-C. à 800 de l'ère chrétienne. Finalement Colebrooke, Ram Mohun Roy, Wilson et Fr. Windischman se sont accordés sur des raisons très plausibles à la fixer au VIIIe siècle de notre ère, et cette détermination a été adoptée par tous les savants qui sont venus ensuite [2].

Çaṅkara est l'auteur véritable ou supposé d'un nombre considérable d'ouvrages dont les uns, comme le commentaire sur les *Brahma-sûtras* sont très-vastes, tandis que d'autres ne consistent qu'en quelques çlokas. Ses commentaires sur les Upanishads ne sont pas irréprochables au point de vue grammatical, comme l'a déjà fait remarquer M. Weber. En ce qui regarde l'exposé de la doctrine et la polémique contre les sectes hétérodoxes et les systèmes contraires au sien, les savants sont d'accord pour reconnaître la vigueur de son talent de théosophe, l'esprit de suite avec lequel il coordonne autour de la doctrine védantique les éléments souvent rebelles dont il se sert pour la constituer définitivement, le génie enfin dont il fait preuve, soit en amalgamant solidement des éléments auparavant épars, soit en arrivant à des conclusions qui n'avaient jamais été mises en lumière avant lui.

1. Pour les détails sur la vie de Çaṅkara et l'analyse de ses biographies indigènes on peut consulter les *Misc. Essays* de Colebrooke; Wilson, Préface de son *Dict. Sansk.; Asiatic Researches*, tome XVI, p. 11; Fr. Windischmann *Sankara;* Lassen, *Ind. Altherth.*, tome IV, p. 618 et 838; Troyer, *Journal asiatique, loco cit.*; Nève, traduction de l'*âtmabodha, Journal asiatique*, 6e série, tome VII; Weber, *Hist. de la Litt. Ind.*, etc.

2. Signalons, sans y attacher plus d'importance qu'il ne faut, le renseignement fourni par Râmâçrama, auteur sanskrit de la fin du XVIIIe siècle, dans un petit traité sur le *Bhâgavata-Purâna*, traduit par Eug. Burnouf (Préf. du *Bhâgavata-Purâna*, t. I, p. LIV). D'après lui Çaṅkara aurait vécu 1200 ans avant Vopadeva, c'est-à-dire, en prenant les dates données par Colebrooke et Wilson pour l'époque de Vopadeva, au Ier ou au IIe siècle de l'ère chrétienne.

Ainsi que nous le verrons au paragraphe 6, Çaṅkara a commenté la *Bṛh. âr. Up.*, la *Chând. Up.*, la *Taitt. Up.*, l'*Aitareya Up.*, l'*îçâ Up.*, la *Kena Up.*, la *Kâṭha Up.*, la *Praçna Up.*, la *Muṇḍaka Up.* et la *Mâṇḍûkya Up.*, ainsi que la *Nṛsimha Tâpanîya Up.* On lui attribue aussi les commentaires de la *Kaush. Up.* et de la *Çvetâçv. Up.*; mais Colebrooke se tait à cet égard et, comme nous l'avons vu, il y a de très-fortes raisons pour croire, qu'au moins celui de la *Çvetâçv. Up.*, est d'un autre auteur.

Indépendamment de deux Upanishads l'*âptavajrasûci* et la *Tripurî* composées par lui, Çaṅkara est l'auteur, d'après l'*Index* de M. Hall, des ouvrages philosophiques suivants.

Ajapâ-gâyatrî-puruçcaraṇa-paddhati.

Traité yogiste en 90 çlokas (ou contenant la matière de 90 çlokas).

Çârîraka-mîmâṃsâ-bhâshya.

Commentaire sur la *Çârîraka-mîmâṃsâ* ou sur les *Vedânta sûtras*. Cet ouvrage qui est un des plus considérables et des plus célèbres de Çaṅkara a été publié avec les *Vedânta-sûtras* dans la *Bibliotheca Indica* par M. Röer et continué par le pandit Râmanârâyaṇa Vidyâratna (nos 64, 89, 172, 174, 178, 184, 186, 194, 195 et 198).

Upadeça-sahasrî.

Traité général du Vedânta, comprenant trois chapitres en prose et dix-neuf en vers. Le tout correspond à 850 çlokas.

Prabodha-sudhâkara.

Discussion védantique en vers, en 15 chapitres et 280 çlokas.

Svâtma-nirûpaṇa.

Exposé en vers de la doctrine védantique, en 155 stances de 2 vers.

Aparokshânubhava (la perception de l'invisible).

Autre exposé en vers de la doctrine védantique; 19 feuillets de texte.

âtmabodha (l'enseignement de l'âtman).

Résumé en vers des principes védantiques, en soixante-sept stances de deux vers. Cet opuscule a été publié en Europe par Haeberlin dans son anthologie sanskrite, et par Nève, avec la traduction, dans le *Journal de la Société asiatique*, 6e série, tome VII.

Ajñâna-bodhinî.

Commentaire sur le précédent ouvrage, ayant la valeur de 364 çlokas.

Vâkya-vṛtti.

Exposé du *vedânta* en 52 stances de deux vers.

Laghu-vâkya-vṛtti.

Préceptes védantiques en 18 stances de deux vers ; sans doute un abrégé de l'opuscule précédent, comme le titre l'indique.

Hastâmalaka-bhâshya.

Commentaire sur les éléments de la théorie védantique de Hastâmalaka âcârya. Il a été imprimé à la suite de l'édition de Calcutta du *Vedânta-sâra*, en 34 pages.

Daça-çlokî.

Résumé du Vedânta en dix stances.

Dakshiṇâ-mûrtti-stotra.

Opuscule du même genre en dix stances.

âtmopadeça.

Dialogue entre un précepteur et son disciple sur la doctrine Vedânta, dont la matière correspond à 300 çlokas.

Gauḍapâdî.

Résumé en vers des différentes idées védantiques qui avaient cours du temps de l'auteur; 184 çlokas en 4 chapitres.

Gîtâ-bhâshya.

Commentaire sur la *Bhagavad-gîtâ*, comprenant la matière de 5000 çlokas.

Vishṇu-sahasra-nâma-bhâshya.

Commentaire sur un catalogue des attributs de Vishnu considéré comme celui qui pénètre tout au point de vue panthéistique, tiré du *Mahâbhârata*. Il contient la valeur de 1100 çlokas.

âtma-jñânopadeça-prakaraṇa.

Traité en quatre sections sur l'âme suprême qui correspond à 99 çlokas.

Vâkya-sudhâ.

Exposé en vers de la nature de l'âme suprême, comprenant de 44 à 47 stances de deux vers. Il a été édité par Windischmann sous le titre erroné de *Bâla-bodhinî*, qui est celui du commentaire.

Svarûpa-nirṇaya.

45 çlokas sur l'âme suprême.

Svarûpânusandhâna-stotra.

Neuf stances de deux vers sur la nature de l'âme suprême.

Vedânta-siddhânta-dîpikâ.

Commentaire sur 12 stances de deux vers traitant de l'unité de l'âme suprême, intitulées *Vedânta-siddhânta* par un auteur anonyme. Il contient la matière de 317 çlokas.

Cid-ânanda-stava-râja.

Dix stances de deux vers sur le bonheur absolu goûté par celui qui suit la doctrine Vedânta.

Shaṭ-padî.

Sept stances de deux vers à la louange de Vishṇu considéré comme la divinité védantique par excellence.

Dvâdaça-mahâsiddhânta-nirûpaṇa.

Exposé des douze grands principes des Upanishads contenant l'esprit du védantisme, qui correspond à la matière de 700 çlokas.

Mahâvâkya-vivaraṇa.

Ouvrage ayant le même objet ; il contient la matière de 70 çlokas.

Pañcîkaraṇa-prakriyâ.

Ouvrage dont M. Hall n'a vu que le commentaire par Râmânanda Surasvatî.

Saṃnyâsa-grahaṇa-paddhati.

Traité sur les devoirs des ascètes, contenant la matière de 600 çlokas.

Sadâcâra-prakaraṇa.

Ouvrage du même genre, contenant la matière de 78 çlokas, en deux chapitres.

Outre ces divers ouvrages, on attribue encore à Çaṅkara les stances érotiques, que d'autres mettent sous le nom d'Amaru, en expliquant par une anecdote peu vraisemblable comment le zélé théologien a été amené à composer des vers si peu en harmonie avec son caractère et les autres travaux dont il est l'auteur. Il est fort probable qu'on s'est mis à cet égard en frais d'imagination bien superflus et que Çaṅkara n'est pas plus l'auteur des stances en question qu'il n'a été le héros des aventures inventées pour en justifier la composition.

Râmatîrtha, comme nous l'avons vu, a commenté la *Maitri Up.* A défaut de données biographiques sur ce docteur védantin, je suis obligé de me borner, en ce qui le concerne, à rapporter le titre des autres ouvrages philosophiques qui lui sont attribués dans l'*Index* de M. Hall.

Anvayârtha-prakâçikâ.

Commentaire contenant la matière de 7000 çlokas sur le *Saṃkshepa-çârîraka,* composé sous le règne de Manukula Âditya, qui est lui-même un commentaire du *Çârîraka-mîmâṃsâ-bhâshya* de Çaṅkara.

Pada-yojanikâ.

Commentaire contenant la matière de 4000 çlokas sur l'*Upadeça-sahasrî* de Çaṅkara.

Vidvan-mano-rañjinî.

Commentaire sur le *Vedânta-sâra*, formant 100 pages in-octavo dans l'édition de Calcutta.

Mânasollâsa-vṛttânta-vilâsa.

Commentaire contenant la matière de 1800 çlokas d'un commentaire du *Dakshiṇâ-mûrtti-stotra* de Çaṅkara.

Les Upanishads de l'Atharva-Veda publiées en 1872 à Calcutta, et qui forment le n° 249[1] de la *Bibl. Indica*, sont commentées par Nârâyaṇa sur lequel je ne saurais fournir aucune indication, les auteurs de ce nom qui ont écrit sur la philosophie étant trop nombreux pour qu'il soit possible d'identifier avec certitude à l'un d'eux le commentateur de ces Upanishads et de signaler les autres ouvrages qu'il peut avoir composés.

J'achèverai ce paragraphe par quelques mots sur Ânanda-Giri, glossateur de Çaṅkara. Il vivait, présume-t-on, au xe ou au xie siècle après J.-C. et était disciple de Ânandajñâna, disciple lui-même de Çuddhânanda. Indépendamment de ses gloses sur tous les commentaires de Çaṅkara relatifs aux Upanishads excepté ceux de la *Kaushîtaki* et de la *Çvetâçv. Up.*, je trouve sous son nom les ouvrages suivants dans l'*Index* de M. Hall.

Çârîraka-bhâshya-nyâya-nirṇaya.

Commentaire contenant la matière de 17500 çlokas sur le *Çârîraka-mîmâṃsâ-bhâshya* de Çaṅkara.

Gîtâ-bhâshya-vivecana.

Commentaire sur le *Gîtâ-bhâshya* de Çaṅkara. Il comprend la matière de 8000 çlokas.

âtma-jñânopadeça-prakaraṇa-ṭîkâ.

Commentaire sur l'ouvrage du même titre de Çaṅkara ; il contient la matière de 550 çlokas.

Svarûpa-nirṇaya-ṭîkâ.

Commentaire sur l'opuscule du même titre de Çaṅkara ; il contient la matière de 200 çlokas.

Pañcîkaraṇa-vivaraṇa.

Commentaire sur la *Pañcîkaraṇa-prakriyâ* de Çaṅkara ; il contient la matière de 160 çlokas.

1. Ce fascicule contient les Upanishads suivantes : *Çiras, Garbha, Nâda-vindu, Brahmavindu, Amṛtavindu, Dhyânavindu, Tejovindu, Yogaçikshâ, Yogatattva, Saṃnyâsa, Âruṇiya.*

Çaṅkara-vijaya.

Ou l'histoire des polémiques de Çaṅkara contre les hétérodoxes et les hérétiques, dont nous avons déjà parlé.

Comme on le voit, Ânanda-Giri paraît s'être donné comme tâche exclusive l'explication des principaux ouvrages de Çaṅkara et la vulgarisation de la gloire du maître qu'il avait, ce semble, en vénération toute particulière.

§ V.

Exposé des travaux dont les Upanishads ont été l'objet de la part des savants européens.

C'est à un français, au savant et courageux Anquetil Duperron, qu'est dû le premier travail sur les Upanishads qu'on ait entrepris en Europe. Dans son zèle pour l'étude des langues et des littératures de l'Orient, il n'hésita pas à prendre du service dans un régiment qui partait pour Pondichéry (1754) afin d'aller acquérir dans l'Inde même les connaissances dont il était avide et réunir les manuscrits inconnus en Europe qu'il lui serait possible de trouver. Cette aventureuse entreprise ne fut pas stérile. Anquetil rapporta de ses voyages des matériaux nombreux et importants dont il s'appliqua à tirer parti avec autant d'énergie et de persévérance qu'il en avait mis à les rassembler. La traduction du *Zend Avesta* publiée en 1771, fut le premier fruit des travaux de cabinet du célèbre orientaliste. En 1801, Anquetil, grâce aux secours discrets de ses amis, qui trouvèrent un habile expédient pour subvenir aux frais d'impression de cet ouvrage sans blesser la délicatesse de l'auteur, lui donna un pendant, par sa traduction latine d'une collection de 50 Upanishads, parmi lesquelles figurent les plus importantes. Cette traduction n'a pas été faite d'après les originaux sanskrits; Anquetil ne possédait sur l'ancienne langue de l'Inde que des données extrêmement incomplètes qui ne lui eussent pas permis de traduire directement les Upanishads, quand même il en aurait possédé les manuscrits originaux. Ainsi qu'il l'indique par le titre même [1],

1. Ce titre est assez curieux pour que je croie devoir le rapporter *in extenso* : « Oupnek'hat (id est, secretum tegendum) : opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam, doctrinam, e quator sacris Indorum libris, *Rak Beid, Djedjr*

il fit sa traduction sur deux manuscrits qui lui venaient de Faisabad dans la province d'Oude et qui contenaient une traduction persane des Upanishads exécutée à Delhi en 1656 par des pandits venus de Bénarès sur l'ordre de Mohamed-Dara-Schakoh, fils aîné du chah Jehan et frère d'Aureng-Zeb, qui le fit périr l'année suivante (1657). Le but de ce malheureux prince, dont la sagesse, comme le remarque M. Weber, est tombée dans l'oubli, tandis que l'ambition de son cruel compétiteur a rendu son nom célèbre, était, paraît-il, de préparer le rapprochement du çoufisme et du védantisme. Quoi qu'il en soit et à en juger par l'œuvre d'Anquetil, cette traduction est très-exacte, bien qu'entremêlée en certains endroits de morceaux empruntés aux commentaires, tandis que dans certains autres, dans la *Chând. Up.*, par exemple, des chapitres entiers du texte original font défaut, sans qu'il soit toujours bien facile de se rendre compte du motif qui en a déterminé la suppression.

Jusqu'en 1850, époque à laquelle M. Weber commença dans les *Indische Studien* la publication de son analyse des Upanishads contenues dans la traduction d'Anquetil, cette traduction paraît à peine avoir été connue des savants; en tous cas ils en ont tenu peu de compte. Cet oubli s'explique facilement et par différentes raisons. Le principal souci d'Anquetil a été une fidélité littérale exagérée aux dépens de la clarté des idées et de la forme littéraire. On aura une idée de sa méthode quand on saura que, non-seulement il s'astreint à rendre la construction exacte de la phrase persane, que non-seulement il traduit le mot par le mot avec une servilité qui l'oblige à multiplier les parenthèses afin de présenter l'idée du texte sous une forme un peu plus compréhensible, mais qu'il reproduit, avec les altérations phonétiques et les contractions qu'elles ont subies dans la transcription persane, les nombreuses expressions de terminologie védantique empruntées au texte sanskrit par les premiers traducteurs. L'ouvrage est bien précédé d'un *index* où les termes sanskrits sont interprétés, mais cette interprétation laisse beaucoup à désirer pour la précision et l'exactitude. Ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, le mot *Prakrut* (*Prakṛti*) est interprété en ces termes :

Beid, Sam Beid, Athrban Beid, excerptum; ad verbum Persico idiomate, sanskreticis vocabulis intermixto, in Latinum conversum; dissertationibus et annotationibus difficiliora explanantibus, illustratum : studio et opera Anquetil Duperron, Indicopleustæ. R. Inscript. et human. litter. Academiæ olim Pensionar. et Directoris. *Quisquis Deum intelligit Deus fit* (Oupnek'hat IV Mandek. T. I, p. 394). Argentorati IX (1801), 2 vol. »

« Justa temperatio trium qualitatum », et, entre parenthèses : « tres qualitates simul, æqua lance, in homine existentes ».

Une telle méthode, il faut le reconnaître, s'imposait peut-être à Anquetil à l'époque où il fit sa traduction et en l'absence de secours littéraires autres que les manuscrits mêmes qu'il avait à interpréter; elle n'en eut pas moins pour effet, je ne dirai pas de rendre son travail absolument inintelligible au moment où il parut, mais d'exiger du lecteur qui voulait en pénétrer le sens intime, un travail extrêmement pénible et rebutant que ne devaient pas tarder, du reste, à rendre presque inutile, soit, pour le grand public, les exposés si clairs et si précis de Colebrooke, soit, pour les indianistes, le texte même des Upanishads dont les plus importantes furent, comme nous allons le voir, apportées et publiées en Europe peu d'années après.

Toutefois, si Anquetil était obligé, pour ne pas s'égarer, de suivre pas à pas et strictement le texte unique et dépourvu de commentaires qu'il avait entre les mains, il eût pu, et l'on doit s'étonner qu'il ne l'ait pas tenté, accompagner sa traduction d'un exposé succinct et méthodique de la doctrine contenue dans les Upanishads. Peut-être a-t-il cru assez faire dans ce sens en ajoutant à son travail des dissertations savantes par lesquelles il établit la ressemblance de certaines idées védantiques et de celles que professèrent les philosophes de l'école d'Alexandrie, les Gnostiques et les Cabalistes, ainsi que des notes érudites et curieuses où les explications et les rapprochements sont présentés au fur et à mesure que le texte en fournit l'occasion. Mais en dépit de la bonne volonté de l'auteur, le commentaire qui accompagne l'*Oupnek'hat* ne répondait guère à son objet, car on ne pouvait le comprendre sans une idée générale du védantisme qu'il était très-difficile, sinon impossible, de former d'après la traduction d'Anquetil.

En résumé, ce travail ne pouvait et ne devait en effet servir que plus tard aux savants qui, comme M. Weber, avaient acquis par leurs propres recherches sur les originaux une connaissance assez complète du sujet pour pouvoir suppléer utilement au défaut des textes non encore parvenus en Europe par la traduction qu'en offrait l'*Oupnek'hat*.

Voici un tableau des Upanishads traduites par Anquetil, où leur dénomination altérée est placée en regard du titre exact qu'elles portent dans les originaux sanskrits.

1 Tschehandouk = Chândogya
2 Brehdarang = Bṛhad Âraṅyaka
3 Mitri = Maitri
4 Mandek = Muṇḍaka
5 Eischavasieh = îçâvâsya
6 Sarb = Sarva
7 Naraïn = Nârâyaṅa
8 Tadiw = Tadeva
9 Athrbsar = Atharvaçiras
10 Hensnad = Haṃsanâda
11 Antrteheh ou Sarbsar = Sarvasâra
12 Kok'kenk = Kaushîtaki
13 Sataster = Çvetâçvatara
14 Porsch = Praçna
15 Dehian band = Dhyânavindu
16 Maha Oupnek'hat = Mahâ
17 Atma pra boudeh = Âtmaprabodha
18 Kioul = Kaivalya
19 Schat Roudri = Çatarudriya
20 Djog Sank'ha = Yogaçikshâ
21 Djogtat = Yogatattva
22 Schiw Sanklap = Çivasaṃkalpa
23 Athrb Sak'ha = Atharvaçîkhâ
24 Atma = Âtma
25 Brahm Badia = Brahmavidyâ
26 Anbrat Bandeh = Amṛtavindu
27 Tidjbandeh = Tejovindu
28 Karbheh = Garbha
29 Djabal = Jàbâla
30 Maha Naraïn = Mahânârâyaṇa
31 Mandouk = Mâṇḍûkya
32 Schekl ou Pankl = Çâkalya (?)
33 Tschehourka = Kshurikâ
34 Pram Hens = Paramahaṃsa
35 Arank = Âruṇika
36 Kin = Kena
37 Kiouni = Kâṭhaka
38 Anandbli = Ânandavallî
39 Bharkbli = Bhṛguvallî
40 Bark'heh soukt = Purushasûkta
41 Djounka = Cûlikâ
42 Amrat Lankoul = Amṛtâlaṃkâra (?)

43 Anbrat nad = Amṛtanâda
44 Baschkl = Vâshkala
45 Tschhakli = Chàgaleya (?)
46 Tark = Târaka
47 Ark'hi = Ârsheya (?)
48 Pranou = Praṇava
49 Schavank = Çaunaka (?)
50 Nersing' heh = Nṛsiṃha-Tâpanîya.

Ce travail considérable et longtemps stérile fut suivi de très-près (1805) par la publication dans les *Asiatic Researches* de l'excellent *Essai sur les Védas* de Colebrooke. Dans cet exposé, d'une clarté et d'une exactitude admirables pour l'époque, le savant et sagace Anglais indiqua le titre de la plupart des Upanishads et traduisit quelques passages des plus importantes. Vingt ans plus tard, de 1823 à 1827, il publiait dans les *Transactions de la Société asiatique* de Londres ses résumés des systèmes philosophiques de l'Inde et en particulier du Vedânta qui sont restés jusqu'à la publication des *Sûtras* philosophiques dans la *Bibl. Indica* et les travaux de MM. Ballantyne, Barthélemy-Saint-Hilaire, etc. la source presque unique de tous les travaux de seconde main sur la philosophie de l'Inde, y compris le résumé si superficiel de M. Cousin dans son *Histoire de la Philosophie.*

Dans l'intervalle des travaux de Colebrooke, le brâhmane éclectique Ram Mohun Roy publia à partir de 1819 une traduction anglaise des Upanishads intitulées *Kâṭhaka, îçâ, Kena,* et *Muṇḍaka.* Mais comme l'a remarqué Eugène Burnouf (*Journal des Savants,* 1852), les préoccupations théologiques de l'auteur n'ont pas été sans exercer une influence fâcheuse sur l'exactitude de sa version.

L'impulsion donnée par Colebrooke aux études directes sur la philosophie de l'Inde se soutint en ce qui regarde les Upanishads et le védantisme par la publication de plusieurs travaux importants qui se succédèrent à de courts intervalles, à partir de 1832. C'est en cette année que parut le grand ouvrage de Windischmann le père sur la philosophie orientale, intitulé *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte.* Il contenait, au milieu d'un fatras mystique de peu de valeur au point de vue de la science, de bonnes traductions par Windischmann le fils, de fragments tirés des Upanishads surtout de la *Châṇdogya,* mais aussi des suivantes : *Bṛh. âr., Kâṭhaka, îçâ, Kena* et *Muṇḍaka.*

Ce livre fut suivi de près de *Sancara, sive de Theologumenis Vedanticorum* que Windischmann le fils publia à Bonn en 1833. Ce travail du jeune savant est resté pour ainsi dire classique. Tous les indianistes se sont accordés pour en louer l'excellente méthode, la précision et la clarté, comme pour reconnaître l'exactitude des renseignements et la prudence des conclusions de l'auteur. Comme le titre l'indique, l'objet de celui-ci était d'exposer la doctrine védantique en prenant pour base les travaux de Çaṅkara, ce qui ne l'empêcha pas de faire de nombreux emprunts aux Upanishads dont il essaya pour la première fois de déterminer l'époque par des arguments grammaticaux et historiques. On ne saurait se dissimuler pourtant qu'il nous apprend peu de chose sur l'origine et le développement de la doctrine. A cet égard, il ne fait guère que confirmer par quelques textes les données fournies déjà par Colebrooke. Mais n'oublions pas que trop de documents et de renseignements de toute nature faisaient défaut alors pour qu'il fût possible de jeter les bases d'une chronologie relative des Upanishads et de fonder sur ce travail préliminaire un tableau historique de l'évolution des idées du *vedânta*. Pour l'époque, on ne pouvait guère faire plus ni mieux que lui.

En même temps que paraissait ce savant et consciencieux travail, le baron d'Eckstein commençait, dans le *Journal asiatique*, une série de traductions d'Upanishads et d'études sur ces ouvrages conçues dans un esprit bien différent. La traduction française de l'*Aitareya Up.* suivie de remarques explicatives (*Journal asiatique*, 1833), des travaux du même genre sur la *Nrsiṁha Up.* (*Journal asiatique*, années 1836-1837) et sur la *Kâṭha Up.* (3me livraison du journal l'*Institut historique*, sans date) ont ce même caractère d'absence de méthode et de divagation érudite qui gâte la plupart des ouvrages dus à la plume de M. d'Eckstein. Très-versé dans tout ce qui touchait à la philologie orientale et connaissant bien le sanskrit, il traduisait avec exactitude; mais son intempérance d'imagination, son penchant à rapprocher les choses les plus étrangères, son peu de respect pour les faits acquis et son peu de goût pour les données précises ont fait de ses commentaires sur les Upanishads l'œuvre d'érudition la plus singulière et la plus stérile qu'on puisse imaginer. Certaines de ses vues sont peut-être exactes, mais elles se trouvent égarées dans un tel dédale de conceptions arbitraires, d'assertions sans fondement, de rapprochements injustifiables et d'idées jetées pêle-mêle, au hasard d'une science immense et d'une imagination trop vagabonde, que la peine

de les chercher et la difficulté de les rencontrer l'emportent sur le profit qu'on en peut attendre.

Nous avons encore à signaler pour cette même période de 1830 à 1840, la traduction en français de l'*îçâ* et de la *Kena Up.*, insérée par M. Pauthier dans son *Mémoire sur la Doctrine du Tao* et la traduction, aussi en français, des Upanishads intitulées *Kâṭhaka* et *Muṇḍaka* par Poley. Plus tard, en 1844, le même savant publia le texte sanskrit et la traduction allemande des cinq Upanishads suivantes : *Bṛhad âraṇyaka, Kâṭhaka, îçâ, Kena* et *Muṇḍaka.*

Le dernier travail important dont les Upanishads ont été l'objet en Europe est, indépendamment du savant résumé bibliographique que leur a consacré M. Weber dans son ouvrage intitulé *Academische Vorlesungen über Indische Litteraturgeschichte*, publié en 1852, la grande étude du même professeur parue sous le titre de *Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad* dans les volumes I, II et IX des *Indische Studien.* Dans cette analyse, M. Weber a utilisé la traduction d'Anquetil en en rapprochant tous les originaux publiés et les manuscrits dont il a pu avoir communication, pour dégager avec la vaste érudition et la méthode sévère qu'on retrouve dans toutes ses publications, les données philologiques, historiques, liturgiques et philosophiques contenues dans les Upanishads qu'on connaissait directement ou indirectement en Europe vers 1850. Ajoutons cependant que, si ce travail se recommande par les qualités qui distinguent en général les œuvres de l'éminent professeur, il est aussi comme la plupart d'entre elles peu accessible au commun des lecteurs, non-seulement à cause de la forme extérieure de l'exposition dont la concision est parfois presque algébrique, mais encore et surtout parce que les faits n'y sont pas groupés de manière à permettre une vue d'ensemble. M. Weber a exécuté une première opération, de beaucoup la plus ardue, mais qui en nécessite une seconde. Le minerai est extrait et séparé des matières hétérogènes avec une grande sûreté de main : il reste à le mettre en œuvre[1].

1. Parmi les travaux de M. Weber relatifs aux Upanishads, on peut encore citer son mémoire sur la *Râmatâpanîya Up.*, Berlin 1864, et son édition de la *Brh. âr. Up.*, comprise dans celle qu'il a donnée de la *Vâjasaneya samhitâ* et du *Çatapatha brâhmana*, qui en dépend. Je signalerai en outre un bon travail de M. Nève (*Journal asiatique*, année 1866) sur Çankara et les doctrines védantiques.

J'ai encore à dire un mot des publications qui nous sont venues de l'Inde même dans ces vingt-cinq dernières années.

M. Röer, dans sa préface de l'édition des Upanishads dans la *Bibl. Indica*, fait mention d'une édition des *Kâṭha, îçâ, Kena, Muṇḍaka, Mâṇḍûkya, Praçna* et *Aitareya Up.* avec des extraits du commentaire de Çaṅkara, publiée par la *Tattvabodhinî Society* et des *Kâṭha, îçâ, Kena, Muṇḍaka, Mâṇḍûkya* et *Çvetâçvatara Up.* parues dans la *Tattvabodhinî Patrikâ.* Les *Kâṭha, îçâ, Kena, Mâṇḍûkya Up.* et une partie de la *Muṇḍaka Up.* sont suivies dans cette dernière publication d'une traduction bengalie, tandis qu'une traduction anglaise accompagne les *Kâṭha, Muṇḍaka, îçâ* et *Çvetâçvatara Up.* M. Röer ne donne pas la date de ces éditions peu connues en Europe : en tous cas elles sont antérieures à 1850.

C'est en 1849 que la Compagnie des Indes fit entreprendre, sous la direction de la Société asiatique du Bengale, la publication des Upanishads dans sa grande collection de la *Bibl. Indica.* Les premiers fascicules contenaient le texte de la *Bṛh. âr. Up.* avec le commentaire de Çaṅkara et la glose d'Ânanda Giri, édité par M. Röer. En 1850, et par les soins du même éditeur, parurent les textes, avec commentaires de Çaṅkara et gloses d'Ânanda Giri (excepté pour la *Çvetâçv. Up.*), des *Châṇdogya, îçâ, Kena, Kâṭha, Praçna, Muṇḍa, Mâṇḍûkya, Taittirîya, Aitareya* et *Çvetâçvatara Up.* Trois ans après, M. Röer donna, dans la même collection, la traduction anglaise, avec des fragments des commentaires de Çaṅkara, des *Taittirîya, Aitareya, Çvetâçvatara, Kena, îçâ, Kâṭha, Praçna, Muṇḍaka* et *Mâṇḍûkya Up.*, suivies en 1856 de celle de la *Bṛh. âr. Up.* et des commentaires de Çaṅkara sur le premier chapitre par le même savant, auquel le mauvais état de sa santé ne permit pas de continuer la laborieuse entreprise qu'il avait si bien commencée. Sa tâche fut reprise d'abord par M. Cowell qui donna en 1861 le texte de la *Kaushîtaki-Brâhmaṇa Up.* avec le commentaire de Çaṅkara, et l'année suivante celui de la *Maitri Up.* avec le commentaire de Râmatîrtha; les deux ouvrages étaient suivis de la traduction anglaise. La même année (1862), le pandit Râjendralâla Mitra publiait une traduction anglaise de la *Châṇdogya Up.*

Enfin, après un intervalle de dix ans, un autre pandit, Râmamaya Tarkaratna, professeur de rhétorique au collége sanskrit de Calcutta, reprenait dans la *Bibl. Ind.* la publication des Upanishads par les suivantes : *Çiras, Garbha, Nâdavindu,*

Brahmavindu, Amṛtavindu, Dhyânavindu, Tejovindu, Yogaçikshâ, Yogatattva, Saṃnyâsa, Âruṇîya, suivies du commentaire de Nârâyaṇa et dépendant toutes de l'Atharva-Veda.

Il y a lieu d'espérer que l'entreprise n'en restera pas là et que dans un prochain avenir nous posséderons le texte de la plupart des Upanishads qui nous manquent encore, bien que, répétons-le, tout ce qui reste à paraître soit très-vraisemblablement et à peu d'exceptions près d'intérêt secondaire.

Quant au jugement à porter sur la valeur de ces travaux, on peut dire en général que les textes publiés dans la *Bibl. Ind.* sont très-corrects; les traductions offriraient peut-être plus de prise à la critique. On pourrait reprocher à celles de M. Röer, tout en en reconnaissant l'exactitude et la précision, un attachement peut-être exagéré aux explications adoptées par Çaṅkara. Celles de M. Cowell laissent encore moins à désirer à tout égard. Mais je dois faire mes réserves en ce qui regarde la traduction de la *Chând. Up.* de Râjendralâla Mitra. Il m'est arrivé assez souvent d'être en désaccord avec lui. Comme j'ai eu soin le plus souvent, quand cette divergence s'est produite, de mettre son interprétation en regard de la mienne, le lecteur se trouvera en mesure de décider entre les deux.

§ 6.

Remarques bibliographiques spéciales sur les Upanishads mises à contribution pour ce travail.

1° *Bṛhad âraṇyaka Upanishad.*

Cette Upanishad forme les six derniers *adhyâyas* du Brâhmaṇa du Yajus blanc ou *Çatapatha Brâhmaṇa.* Ces six adhyâyas correspondent à trois *kâṇḍas* portant chacun un titre spécial et terminés par un *vaṃça,* ou liste de maîtres remontant jusqu'à Brahma.

Le premier kâṇḍa, qui comprend les deux premiers adhyâyas, s'appelle le *Madhukâṇḍa.*

Le deuxième kâṇḍa (adhyâyas 3 et 4) est le *Yâjñavalkîya-Kâṇḍa.*

Le troisième kâṇḍa (adhyâyas 5 et 6) est le *Khilakâṇḍa.* Le tout est en prose à l'exception de quelques çlokas cités dans le troisième kâṇḍa.

M. Weber remarque, avec raison selon moi, que ces différentes parties paraissent se suivre par ordre chronologique et que, par conséquent, les dernières sont les moins anciennes.

Le *Çatapatha Brâhmaṇa*, qui est conservé, comme le *Yajus blanc* lui-même dont il dépend, dans une double recension, celle des *Mâdhyandinas* et celle des *Kâṇvas*, a été commenté pour la première fois par Harisvâmin et Sâyaṇa, dont les commentaires n'existent jusqu'ici qu'en fragments. La *Bṛh. âr. Up.* a été expliquée par Dviveda Ganga de Guzzerat et d'autre part dans l'école des Kâṇvas par Çaṅkara, au commentaire duquel se sont rattachés un grand nombre d'autres ouvrages de ses disciples. M. Weber, à qui j'emprunte ces renseignements [1], l'a publié avec des extraits des commentaires qui s'y rapportent. La *Bṛh. âr. Up.* de l'école des Kâṇvas a été aussi éditée et en partie traduite par Poley et, en 1849, par Röer, avec le commentaire de Çaṅkara, la glose d'Ânanda Giri et une traduction anglaise comprenant le commentaire de Çaṅkara, mais pour le premier adhyâya seulement, dans les nos 27, 38 et 135 de la *Bibl. Indica*. Cette dernière édition, dont le texte forme les nos 5 à 9, 10 à 12, 14, 16 et 18 de la *Bibliotheca Indica* est celle dont je me suis servi pour ce travail. Notons enfin que la *Bṛh. âr. Up.* est la deuxième de celles qu'Anquetil Duperron a traduites du persan. L'original persan avait été rédigé d'après la recension des *Kâṇvas* et présente quelques lacunes; les *vaṃças*, par exemple, y font défaut.

2° *Châṇdogya Up.*

La *Châṇd. Up.* comprend les huit derniers *adhyâyas* du *Châṇdogya Brâhmaṇa* du *Sâma-Veda*. Ce Brâhm. se compose lui-même de dix adhyâyas dont les deux premiers ne sont pas encore connus; les autres forment l'Upanishad qui se subdivise en 154 *kaṇḍikâs* en prose.

Plusieurs légendes et fragments de la *Châṇd. Up.* ont été traduits par Windischmann le fils et insérés soit dans son ouvrage intitulé *Sancara*, soit dans celui de son père, *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte* [2].

Le texte complet de la *Châṇd. Up.* a été publié avec le commentaire de Çaṅkara et la glose d'Ânanda Giri, en 1850, dans

1. *Hist. litt. ind.* trad. Sadous, p. 243. — Burnouf, dans son *Comm. sur le Yaçna*, a publié aussi quelques fragments du texte de la *Brh. âr. Up.* suivis de la traduction française.

2. Cet ouvrage comprend aussi plusieurs morceaux de la *Brh. âr. Up.* également traduits par Windischmann le fils.

la *Bibl. Indica*, nos 14. 15. 17. 20. 23 et 25, par M. Röer. C'est à cette édition que sont empruntés tous les passages que je cite dans le cours de ce travail.

La traduction anglaise de cette Upanishad par Râjendralâla Mitra a paru aussi dans la *Bibl. Ind.*, dont elle forme les nos 78 et 181.

La *Chând. Up.* est la première du recueil traduit par Anquetil; mais la traduction présente plusieurs lacunes indiquées en détail par Windischmann (*Sancara*, préface, p. xv) et rappelées par M. Weber (*Ind. Stud.*, I, p. 254).

3° *Kaushîtaki Up.*

Cette Upanishad, en prose comme les précédentes, est appelée *Kaushîtaki Brâhmaṇa*[1] *Up.* par Çaṅkara; d'après M. Weber (*Hist. litt. ind.*, trad. Sadous, p. 119), elle forme le troisième et dernier livre du *Kaushîtakâraṇyaka* dépendant du *ṛg-Veda*.

Les questions bibliographiques que soulève la *Kaush. Up.* ne sont pas toutes d'une solution facile. Poley, dans sa traduction des *Essais sur les Vedas* de Colebrooke, ayant avancé que le *Kaushîtaki Brâhmaṇa* se compose de neuf adhyâyas dont le premier, le septième, le huitième et le neuvième forment la *Kaush. Up.*, M. Weber, dans son *Hist. de la litt. ind.*, demande sur quoi est fondée cette assertion que rien à sa connaissance ne semble justifier. Un manuscrit de la *Kaush. Up.* appartenant à l'*Asiatic Society* expliquerait, en partie du moins, d'après M. Cowell, le fait avancé par Poley et dont s'étonne M. Weber; le manuscrit en question désigne les quatre adhyâyas de cette Upanishad comme les sixième, septième, huitième et neuvième d'un *âraṇyaka;* il s'agit sans doute du *Kaushîtaki âr.* connu de M. Weber, mais soumis à une autre division. Quoi qu'il en soit, M. Cowell, qui a publié pour la première fois le texte et la traduction anglaise de la *Kaush. Up.* (*Bibl. Ind.*, nos 19 et 20 de la nouvelle série, Calcutta 1861), a remarqué par la comparaison des manuscrits assez nombreux qu'il a eus à sa disposition, qu'il existe deux recensions du texte de cette Upanishad. Il a choisi pour son édition celle qui lui a paru sur d'assez fortes raisons constituer une véritable *çâkhâ*, en ayant soin d'ajouter en note les variantes les plus importantes de l'autre recension dont le commentateur a paru tenir compte.

1. Qu'il ne faut pas en tous cas confondre avec le *Kaushîtaki* (ou *Çânkhâyana*) *Brâhmana* du *Rg-Veda*.

Cette Upanishad est la douzième (Kohenk) de celles traduites du persan par Anquetil.

Rappelons aussi que le quatrième adhyâya est une autre recension du dialogue de Gârgya et d'Ajâtaçatru (*Bṛh. âr. Up.* 2. 1. 1-20).

4° *Taittirîya Up.*

La *Taittirîya Up.* est formée des septième, huitième et neuvième livres du *Taittirîya âraṇyaka* du *Yajus noir*. Cet *âraṇyaka* compte dix livres, dont les six premiers sont liturgiques et le dernier se confond avec une Upanishad qu'on rattache aussi à l'*Atharva-veda*, la *Yâjñikî* ou *Nârâyaṇîyâ Up.*

La *Taitt. Up.* proprement dite se divise en trois parties en prose, appelées *vallîs*, considérées quelquefois comme formant chacune une Upanishad distincte.

La première est appelée *Saṃhitâ Up.*[1] ou *Çikshâvallî*, en raison des spéculations grammaticales auxquelles le début de cette partie est consacrée.

La seconde partie est l'*ânandavallî* et la troisième la *Bhṛguvallî;* elles constituent ensemble la *Vâruṇî Up.*

Ces deux dernières parties sont comprises dans les Upanishads traduites par Anquetil, qui les considère comme deux Upanishads distinctes, à savoir *Anandbli* (la 38me du recueil) = *ânandavallî* et *Bharkbli* (la 39me) = *Bhṛguvallî.*

L'unique édition du texte de cette Upanishad avec le commentaire de Çaṅkara et la glose d'Ananda Giri donnée jusqu'ici est celle de M. Röer dans la *Bibl. ind.* (n° 22, Calcutta 1850), suivie d'une traduction anglaise (*Bibl. ind.*, n°s 41 et 50).

5° *Aitareya Up.*

Cette Upanishad, telle que M. Röer l'a éditée dans la *Bibl. ind.* (n°s 22, 23 et 34) avec le commentaire de Çaṅkara et la glose d'Ânanda Giri (la traduction anglaise par le même est contenue dans les n°s 41 et 50 de la même collection) comprend les quatrième, cinquième et sixième adhyâyas des sept qui composent le deuxième livre de l'*Aitareya âraṇyaka* du *ṛgveda.* D'après M. Weber (*Hist. litt. ind., trad. Sadous*, p. 116 et 117) « le second et le troisième forment une Upanishad à eux seuls, et une nouvelle subdivision a lieu ici ; elle consiste en ce que les quatre dernières sections du second livre, dont le contenu

1. Dans le sens de leçon ou division d'un ouvrage, comme plus bas *Vâruṇî Up.*

est spécialement en harmonie avec la doctrine du système vedânta passent par excellence pour les *Aitareya Upanishads.* »

Toutefois, la dernière de ces sections, c'est-à-dire le septième adhyâya du deuxième livre de l'*Aitareya âraṇyaka*, n'ayant pas été commentée par Çaṅkara qui la considère comme se rapportant à l'âraṇyaka, et non pas à l'Upanishad, n'est pas compris, pour ce motif sans doute, dans l'édition de M. Röer dont j'ai fait usage ici.

Les quatre adhyâyas en question ont été traduits par Colebrooke (*Misc. Ess.*, I, 47-53) et Windischmann le père les a introduits, d'après la traduction Colebrooke, dans son ouvrage déjà cité (*Die Phil. in Fortg.*, p. 1585-91). De plus, une analyse en a été donnée par le baron d'Eckstein, dans le *Journal Asiat.*, 1833, tomes XI et XII.

Les sept adhyâyas qui forment le deuxième livre de l'*Ait. âr.* font partie du recueil d'Anquetil; ils y constituent la 11me Upanishad intitulée *Sarbsar* = *Sarvasâra.*

6° *îçâ Up.*

Cette très-courte Upanishad (18 vers) qui est désignée par le mot initial du premier vers, fait partie de la *Vâjasaneyi-Saṃhitâ*, ou du *Yajur-veda blanc* dont elle forme le 40me adhyâya. Comme Upanishad, Çaṅkara l'a commentée sur la recension des Kaṇvas et elle a été publiée avec ce commentaire et la glose d'Ânanda Giri par M. Röer, dans le n° 24 de la *Bibl. ind.*; ce savant l'a traduite aussi en anglais (n°s 41 et 50 de la même collection).

Elle est une de celles qui ont été publiées et traduites le plus souvent; par exemple, par Ram Mohun Roy, puis par Poley qui l'a traduite en français, ainsi que Pauthier.

Elle est la cinquième de celles d'Anquetil.

7° *Kena Up.*

La *Kena Up.* est comme la précédente désignée par le premier mot du texte. D'après Çaṅkara et Ânanda Giri elle serait le neuvième adhyâya d'un Brâhmaṇa du *Sâma-veda*, le *Talavakâra*, dont le reste est perdu ou est resté inconnu jusqu'ici. Elle a été considérée aussi comme se rattachant à l'*Atharva*, probablement, d'après M. Weber, parce que la mention qu'elle fait d'Umâ Haimavatî semblait lui donner un caractère civaïte. En tous cas, la leçon donnée par l'école de l'*Atharva* diffère très-peu de celle du *Sâma-veda.*

Elle se compose de quatre kâṇdas comprenant ensemble trente-quatre vers.

Le texte de la *Kena Up.* comme celui de l'*îçâ Up.* a été souvent publié et traduit.

Ram Mohun Roy en a publié le texte avec le commentaire de Çaṅkara, d'après l'école du *Sâma-veda*, avec une traduction anglaise. Poley en a donné une édition d'après la précédente. De même, Pauthier en a publié le texte et la traduction française sur laquelle a été faite une traduction allemande qui a paru dans le *Magazin für die Litteratur des Auslandes*, 1833, n° 63. Enfin, M. Röer en a fait paraître à son tour le texte avec le commentaire de Çaṅkara, la glose d'Ânanda Giri et une traduction anglaise dans la *Bibl. indica*, aux n^os^ cités ci-dessus.

Elle fait partie sous le nom de *Kin*, du recueil d'Anquetil, dont elle est la 36me Upanishad; la traduction d'Anquetil suppose le texte de l'école de l'*Atharva-veda*.

8° *Kâṭha Up.* ou *Kâṭhaka Up.*

Quoique attribuée par différents manuscrits au *Yajur-veda*, cette Upanishad, de l'avis de M. Weber, dépend exclusivement, du moins eu égard au texte connu jusqu'ici, de l'*Atharva-veda*. La légende sur laquelle elle repose se trouvant sous sa première forme dans le *Taittirîya Brâh.*, c'est sans doute cette circonstance qui a fait rattacher l'Upanishad elle-même au *Yajur*. Dans l'édition de M. Röer, avec le commentaire de Çaṅkara et la glose d'Ânanda Giri (*Bibl. ind.*, n°s 24, 26, 28-31, et pour la traduction, n°s 41 et 50), elle est divisée en deux adhyâyas comprenant six *vallîs*, ce qui l'a fait souvent désigner sous le nom de *Kâṭhavallî*. Antérieurement, elle avait été déjà publiée et traduite par Ram Mohun Roy en anglais, par Poley et Windischmann en allemand et par le baron d'Eckstein en français.

Elle est la 37me de l'*Oupnek'hat* d'Anquetil, où elle porte le nom de *Kiouni*.

9° *Praçna Up.*

La *Praçna Up.* ainsi nommée, parce qu'elle est divisée en six *praçnas* [1], ou questions védantiques posées par six maîtres différents au sage Pippalâda, et auxquelles celui-ci répond, dépend de l'*Atharva-veda* et faisait peut-être partie, si l'on s'en rapporte à l'indication d'un manuscrit d'un *Pippalâda Brâhmaṇa* se rattachant à ce veda. Elle est en prose.

Quoique M. Weber dise qu'elle a été souvent éditée et traduite sans indiquer par qui, M. Röer, dans la préface de son édition,

1. Du moins dans l'édition de la *Bibl. ind.*; M. Weber (*Ind. Stud.*, I, p. 439) signale une autre division en adhyâyas et en kaṇḍikâs.

avec le commentaire de Çaṅkara et la glose d'Ânanda Giri (*Bibl. ind.*, nos 24, 26, 28-31, et traduction, nos 41 et 50) ne cite d'édition antérieure à la sienne que celles de la *Tattvabodhinî Society* et de la *Tattvabodhinî Pattrikâ* qui l'ont publiée avec les *Kâṭhâ, îçâ, Kena, Muṇḍaka Mâṇḍûkya et Çvetâçvatara Up.* et des fragments du commentaire de Çaṅkara. Windischmann le fils en a donné aussi des passages dans son ouvrage intitulé *Sancara.*

Elle est la 14me de l'*Oupnek'hat*, d'Anquetil, où elle porte le nom de *Porsch.*

10° *Muṇḍaka Up.*

Cette Upanishad tire son titre, d'après M. Weber, de la racine *muṇḍ*, raser, parce qu'elle est destinée à détruire, à *raser l'avidyâ* ou l'ignorance.

Elle dépend de l'*Atharva-veda* et est, pour la plus grande partie, écrite en vers. Elle se divise en trois parties appelées *muṇḍakas*, subdivisées chacune à leur tour en deux *khaṇḍas.*

Indépendamment de l'édition et de la traduction de M. Röer (*Bibl. ind.*, aux nos déjà cités), elle a été éditée par Ram Mohun Roy et Poley ; le premier l'a traduite en anglais et le second en français. Windischmann le fils en a publié, d'après l'édition de Poley, divers fragments, soit dans *Sancara,* soit dans l'ouvrage de son père *Die Phil. in Fort.* Elle a été publiée aussi dans l'Inde par la *Tattvabodhinî Society* et a paru également dans la *Tattvabodhinî Pattrikâ.*

Elle est la 4me de l'*Oupnek'hat*, où elle est désignée sous le nom de *Mandek.*

11° *Mâṇḍûkya Up.*

Le titre de cette Upanishad, dépendant de l'*Atharva-veda,* que Râmakṛshṇatîrtha dans son commentaire sur le *Vedânta sâra* appelle aussi *Mâṇḍavya,* paraît dérivé (voir la savante discussion de M. Weber, *Ind. Stud.*, II, p. 104 et *seqq.*) du nom d'une des Çâkhâs du *rg* ou du *Yajur-veda.*

Le texte de la *Mâṇḍ. Up.* présente une particularité très-remarquable. Il se compose de quatre petites parties en prose intitulées *upanishads*, entre lesquelles sont intercalées des *çlokas*, portant pour titre dans l'édition de la *Bibl. indica*, par M. Röer (aux nos indiqués pour le texte, qui est suivi de commentaires et de la traduction) *Gauḍapâdâcâryakṛtaitadupanishadarthâvishkaraṇarûpaçlokâvatâraṇaṃ*, c'est-à-dire, « Suite (série, développement) des çlokas composés par Gauḍa-

pâda[1] âcârya pour l'explication du sens de cette Upanishad. » Viennent ensuite cent çlokas intitulés *Gauḍapâdîyakârikâyâ vaitathyâkhyaṃ dvitîyaṃ prakaraṇaṃ*, c'est-à-dire « Deuxième partie de l'explication de Gauḍapâda, appelée l'erreur. »

L'Upanishad, ainsi que les deux parties explicatives de Gauḍapâda ont été commentées par Çaṅkara qui était le disciple de Govinda, disciple lui-même de Gauḍapâda, et comme d'habitude le commentaire de Çaṅkara est accompagné de la glose d'Ânanda Giri. Antérieurement à l'édition de la *Bibl. ind.*, la *Mâṇḍ. Up.* n'a été publiée que par la *Tattvabodhinî Society* et dans la *Tattvabodhinî Pattrikâ*. Elle est la 31me de celles qu'a traduites Anquetil, dans le recueil duquel elle porte le nom de *Mandouk*. Il est à remarquer que la traduction d'Anquetil ne comprend que l'Upanishad proprement dite, et non le commentaire de Gauḍapâda.

12° *Çvetâçvatara Up.*

Le titre de cette Upanishad dérive du sage (*vidvân*) Çvetâçvatara à qui elle est attribuée dans l'Upanishad même, 6, 21. Ainsi que le remarque M. Weber, la seule raison pour laquelle les manuscrits la rattachent au *Yajur-veda noir* est que des passages assez nombreux de ce veda s'y trouvent cités. Mais en réalité elle fait partie du cycle des Upanishads de l'*Atharva-veda* et n'est pas même à beaucoup près l'une des plus anciennes.

Elle est en vers et divisée en six adhyâyas.

D'après les manuscrits, elle a été commentée par Çaṅkara, mais, comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, il est douteux que le commentaire donné sous son nom soit réellement de lui.

Elle a été publiée par la *Tattvabodhinî Society* et dans la *Tattvabodhinî Pattrikâ;* puis, par M. Röer, avec le commentaire de Çaṅkara et une traduction anglaise, dans la *Bibl. ind.* (aux nos cités plus haut).

Elle est la 13me de l'*Oupnek'hat* d'Anquetil, où elle est appelée *Sataster.*

13° *Maitrâyaṇa Up.*, d'après M. Weber;

Maitri ou *Maitrâyaṇîya Up.*, d'après M. Cowell.

Selon M. Weber, c'est abusivement, comme pour la *Çvetâçv. Up.* que la *Maitrîy. Up.* est rapportée au *Yajur-veda noir*. Elle appartient en effet pour le style et pour les idées aux Upanishads yogistes de l'*Atharva*. Cependant, d'après Râmatîrtha, qui l'a

1. Voir au paragraphe 4 ce qu'on sait de ce maître.

commentée, elle aurait formé, avec une partie concernant le rituel (Karma kâṇḍa) divisée en quatre livres, mais actuellement inconnue, un Brâhmaṇa du *Yajur-veda* qui se serait trouvé avoir une forme analogue à celle du *Çatapatha Brâhmaṇa* suivi de la *Bṛh. âr. Up.* Mais, même en admettant l'exactitude de ce renseignement, il n'en reste pas moins certain que cette Upanishad, surtout dans ses derniers chapitres, est très-peu ancienne.

Dans l'unique édition donnée jusqu'ici (*Bibl. ind.*, nouvelle série, n° 35, Calcutta, 1862, texte sanscrit et traduction anglaise, par M. Cowell, avec le commentaire de Râmatîrtha), la *Maitrây. Up.* se divise en sept *prapâṭhakas* de longueur fort inégale. La plus grande partie est en prose, mais les citations de passages en vers sont nombreuses et parfois assez longues. D'après le commentateur, le 6me et le 7me *prapâṭhakas* étaient considérés comme un *khila* ou un supplément, et, à la vérité, ils ont un caractère beaucoup plus moderne encore que le reste de l'ouvrage.

Cette Upanishad est la troisième de l'*Oupnek'hat* d'Anquetil qui l'appelle *Mitri*.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE.

Avant d'entrer dans l'examen proprement dit de la doctrine contenue dans les principales Upanishads, il n'est pas hors de propos, ce me semble, de mettre en relief certains faits que révèlent ces ouvrages et qui peuvent jeter quelque lumière sur les origines des idées dont nous nous occupons et sur leur relation avec le système religieux à côté duquel elles ont pris naissance et vécu. Je consacrerai donc un petit nombre de pages à étudier les points suivants d'après les renseignements fournis par les Upanishads mêmes :

1° Influence exercée par les *kshatriyas* sur le développement primitif de la doctrine de l'*âtman*.

2° Antagonisme entre la science nouvelle ou les spéculations philosophiques et la science ancienne ou le formulaire, la liturgie et l'exégèse védiques.

3° Points de vue divers sous lesquels le sacrifice est envisagé dans les Upanishads.

§ I.

A priori, il est très-vraisemblable que dans l'Inde les spéculations philosophiques n'ont pas pris naissance dans la caste sacerdotale ou du moins qu'elles n'ont pas dû, dès le principe, y rencontrer beaucoup de faveur.

Quand un système religieux est fondé comme l'était le brâhmanisme vers la fin de l'époque védique, et surtout que ce sys-

tème comprend un ensemble de rites dont la science et la pratique sont l'apanage d'une classe qui en fait en quelque sorte son métier et sa propriété héréditaires, les prêtres dont se compose cette classe ont un intérêt de premier ordre à se constituer les gardiens vigilants et perpétuels de l'orthodoxie. C'est ainsi qu'en Judée la doctrine du Christ trouva parmi les prêtres et les docteurs de la loi ses adversaires les plus acharnés et les plus persévérants. Et sans sortir de l'Inde nous avons dans le buddhisme, dont le fondateur Çâkya-Muni était issu de la caste des kshatriyas [1], l'exemple d'une religion ou d'une philosophie nouvelle naissant en dehors de la caste sacerdotale avec laquelle elle ne tarda guère à entrer en hostilité ouverte. La doctrine des Upanishads d'où sortirent les systèmes de philosophie orthodoxes et plus spécialement le vedantisme, n'entra jamais en lutte déclarée, du moins à en juger par les documents que nous possédons, avec le brâhmanisme primitif. Mais si celui-ci l'incorpora de bonne heure à son système et aima mieux l'adopter que la combattre, il n'en est pas moins présumable qu'il n'en fut, au début, ni l'initiateur ni le promoteur. Ce n'est pas là du reste une présomption, basée sur de simples analogies. Les Upanishads anciennes nous fournissent sur le rôle prépondérant rempli par les kshatriyas dans la propagation de la doctrine de l'âtman, des indications trop explicites, pour qu'il soit possible de ne pas les prendre en considération sérieuse et de ne pas y voir volontiers un mouvement d'idées inauguré sans les brâhmanes et peut-être malgré eux.

Je vais rapporter les différents textes qui autorisent ces conjectures, en faisant remarquer qu'ils sont d'autant plus probants et que leur authenticité est d'autant moins attaquable que les brâhmanes avaient tout intérêt à les supprimer, si la chose avait été possible, quand ils eurent admis, et rattaché aux Vedas, la philosophie nouvelle.

Contrairement à ce qui est dit dans de très nombreux passages de la *çruti* et de la *smṛti* dont plusieurs ont été relevés dans le volume I des *Sanskrit Texts* de M. Muir, la prééminence du

1. Voir Burnouf (*Introd. à l'hist. du Bud.*, p. 152). S'il ne faut voir dans l'origine attribuée au buddhisme, comme M. Sénart cherche à l'établir dans le *Journal Asiatique*, nos d'août et septembre 1873, que l'application d'une légende mythologique, il n'en reste pas moins acquis qu'à l'époque où cette tradition s'est formée il n'avait pas paru possible de considérer le Buddha comme un brâhmane, ce qui revient au même pour l'analogie que j'ai en vue.

kshatriya semble énoncée, *Bṛhad âraṇyaka Up.* 1. 4. 11.

Brahma vâ idam agra âsîd ekam eva tad ekaṃ san na vyabhavat tac chreyorûpam atyasṛjata kshatraṃ yâny etâni devatrâ kshatrâṇîndro varuṇaḥ somo rudraḥ parjanyo yamo mṛtyur îçâna iti tasmât kshatrât paraṃ nâsti tasmâd brâhmaṇaḥ kshatriyam adhastâd upâste râjasûye kshatra eva tad yaço dadhâti saishâ kshatrasya yonir yad brahma tasmâd yady api râjâ paramatâṃ gacchati brahmaivântata upaniçrayati svâm yoniṃ ya u enaṃ hinasti svâṃ sa yonim ṛcchati sa pâpîyân bhavati yathâ çreyâṃsaṃ himsitvâ.

« Au commencement, Brahma était cet (univers) ; il était seul. Etant seul, il n'était pas développé (multiplié). Il créa le *kshatra* de forme excellente (la caste des kshatriyas[1]), à savoir ceux qui sont kshatriyas parmi les dieux : Indra, Varuṇa, Soma, Rudra, Parjanya, Yama, Mṛtyu et îçâna. *C'est pour cela que rien n'est supérieur au kshatra ; c'est pour cela que le brâhmane se place pour faire ses adorations au-dessous du kshatriya dans la cérémonie du Râjasûya* (sacre royal)[2]. Il donne donc la gloire au *kshatra*. Le *brahma* (la caste des brâhmanes) est la matrice du *kshatra*. Donc, quoique le roi (c'est-à-dire, le kshatriya) obtienne le rang suprême, il finit par prendre son refuge dans le *brahma* qui est sa matrice. Celui qui lui nuit (au *brahma*), détruit sa propre matrice. Celui-là est un grand coupable comme celui qui porte préjudice à qui vaut mieux que lui (ou, à qui lui est supérieur). »

On peut objecter qu'ici même les brâhmanes, tout en faisant des concessions apparentes, se sont réservé la suprématie en subordonnant les kshatriyas au *brahma* considéré comme le prototype du brâhmanisme, de même que le *kshatra*, ou la domination temporelle personnifiée, est le prototype de la caste royale et guerrière ; mais le passage suivant tiré de la *Chând. Up.* (5, 3. 1-7) est de nature à ne laisser aucun doute sur la prétention plus ou moins fondée qu'avaient les kshatriyas à une certaine époque d'être les initiateurs spéciaux de la science de l'âtman.

Çvetaketur hârûṇeyaḥ pañcâlânâṃ samitim eyâya taṃ ha pravâhaṇo jaibalir uvâca kumârânu tvâçishat pitâ ity anu hi bhagava iti.

Vettha yad ito 'dhiprajâḥ prayantîti na bhagava iti vettha

1. *Kshatra.*
2. Comp. *Aitar. Brâh.*, 7, 4, 20.

yathâ punar âvartanta iti na bhagava iti vettha pathor devayânasya pitṛyâṇasya ca vyâvartana iti na bhagava iti.

Vettha yathâsau loko na sampûryata iti na bhagava iti vettha yathâ pañcamyâm âhutâv âpaḥ purushavacaso bhavantîti naiva bhagava iti.

Atha nu kim anuçishṭo'vocathâ yo hîmâni na vidyât katham so'nuçishṭo bravîteti sa hâyastaḥ pitur ardham eyâya tam hovâcânanuçishya vâva kila mâ bhagavân abravîd anu tvâçisham iti.

Pañca mâ râjanyabandhuḥ praçnân aprâkshît teshâm naikam ca nâçakam vivaktum iti sa hovâca yathâ mâ tvam tadaitân avado yathâham eshâm naikam ca na veda yady aham imân avadishyam katham te nâvakshyam iti.

Sa ha gautamo râjño'rdham eyâya tasmai ha prâptâyârhâṃcakâra sa ha prâtaḥ sabhâga udeyâya tam hovâca mânushasya bhagavan gautama vittasya varaṃ vṛṇîthâ iti sa hovâca tavaiva râjan mânusham vittam yâm eva kumârasyânte vâcam abhâshathâs tâm eva me brûhîti.

Sa ha kṛcchrî babhûva tam ha ciram vasety âjñâpayâṃcakâra tam hovâca yathâ mâ tvam gautamâvado yatheyam na prâk tvattaḥ purâ vidyâ brâhmanân gacchati tasmâd u sarveshu lokeshu kshatrasyaiva praçâsanam abhûd iti.

« Çvetaketu ârûṇeya[1] vint à l'assemblée des Pañcâlas[2]. Pravâhaṇa Jaibali[3] lui dit : « Jeune homme, ton père t'a-t-il instruit? » « Oui, vénérable », répondit-il.

(Jaibali reprit) : « Sais-tu où vont les hommes quand ils quittent cette terre, au moment de la mort? » « Non, vénérable » (répondit Ârûṇeya). — « Sais-tu comment ils y reviennent? » — « Non vénérable. » — « Connais-tu la séparation des deux voies, — celle qui conduit aux dieux et celle qui mène au pitris? » « Non, vénérable. »

— « Sais-tu comment il se fait que ce monde-là (celui des

1. Maître célèbre de la période des Brâhmaṇas; il était fils d'Uddâlaka Aruṇi. Son nom désigne chez les buddhistes Çâkya-Muni à l'une de ses premières naissances.

2. Nom d'une famille de kshatriyas qui s'appliqua aussi à la contrée qu'ils habitaient, située dans la partie orientale de l'Inde.

3. Roi des Pañcâlas, contemporain de Janaka. Nous le retrouvons, *Chând. Up.*, 1, 8 et 9, enseignant, quoique non brâhmane, aux deux brâhmanes Çilaka Çâlâvatya et Caikitâyana Dâlbhya, la nature de l'Udgîtha et du Sâman.

pitris d'après Çaṅk.) ne soit jamais rempli? » — « Non, vénérable. » — « Sais-tu comment après la cinquième oblation les eaux reçoivent le nom de *Purusha?* » — « Non, vénérable. » — « Comment as- tu donc pu me dire que tu as été instruit? Comment celui qui ignore ces choses-là pourrait-il se dire instruit? » — Ârûṇeya vint tout affligé chez son père et lui dit : « O vénérable, tu ne m'as pas instruit et pourtant tu dis que tu l'as fait. »

« Ce méchant roi (ou kshatriya) m'a posé cinq questions et je n'ai pu répondre à aucune d'elles. » (Son père) lui dit: « J'ignore comment répondre à une seule des questions que tu m'indiques. Si je l'avais su, comment ne te l'aurais-je pas enseigné? »

Le descendant de Gotama (le père) s'en alla chez le roi (Jaibali). A son arrivée le roi remplit à son égard les devoirs de l'hospitalité. Le matin, le descendant de Gotama, entouré de marques de respect[1], vint auprès du roi qui lui dit : « Fais ton choix, ô vénérable descendant de Gotama, parmi les richesses temporelles. » Il répondit: « Garde pour toi, ô roi, la richesse temporelle; mais répète-moi la parole[2] que tu as dite devant mon jeune fils. »

Le roi fut contrarié et lui donna cet ordre : « Reste (ici) quelque temps. Il lui dit (encore) : « De même que tu m'as interrogé, descendant de Gotama, je céderai à ton désir en te révélant la science que tu veux connaître[3] (et je te dirai) que, antérieurement à toi, cette science n'a *pas été communiquée aux brâhmanes et que le kshatriya seul l'a enseignée dans tous les mondes.* »

La *Bṛh. âr. Up.* 6.2.1-8 contient un passage parallèle où la même anecdote est racontée dans des termes à peu près identiques. Voici le verset, 6.2. 8. qui correspond au plus important de la *Chând. Up.*, c'est-à-dire à 5. 3. 7.

Sa hovâca tathâ nas tvaṃ gautama mâparâdhâs tava ca pitâmahâ yatheyam vidyetaḥ pûrvaṃ na kasmiṃçca na brâhmaṇa uvâsa tâṃ tv ahaṃ tubhyaṃ vakshyâmi ko hi tvaivaṃ bruvantam arhati pratyâkhyâtum iti.

1. Çaṅk. commente *sabhâga,* qu'il fait venir de *sa* plus *bhâga,* par *pûjyamâna.* Il propose aussi une autre interprétation en décomposant *sabhâga* en *sabhâ* plus *ga.* Râjendralâla Mitra traduit, selon cette seconde interprétation: « he appeared in the kings' court. »

2. Çaṅk. commente *vâcam* par *pancapraçnalakshanâm* « consistant en cinq questions. »

3. C'est ainsi qu'explique *Çaṅk.*

« Il (Pravâhaṇa Jaibali) lui dit : « Ne me fais pas un crime, ò descendant de Gotama, (de t'avoir offert des biens matériels) de même que tes ancêtres (n'en ont pas fait un crime aux miens). (Tu sais) *que jusqu'ici cette science n'a été possédée par aucun brâhmane.* Cependant je te l'enseignerai. Est-il, en effet, quelqu'un qui puisse refuser cet enseignement à un homme s'exprimant comme toi? »

Non-seulement Çaṅkara commente sans sourciller, et exclusivement au point de vue grammatical, un passage dont le sens devait lui paraître si extraordinaire et si différent des idées reçues de son temps, mais il ajoute ces mots explicatifs qu'il met dans la bouche de Pravâhaṇa Jaibali et qui lui sont évidemment suggérés par le passage de la *Chând. Up.* cité plus haut :

Sarvadâ kshatriyaparamparayeyaṃ vidyâgatâ sâ sthitir mayâpi rakshaṇîyâ yadi çakyate.

« Cette science a généralement été transmise de kshatriya à kshatriya. C'est une règle que je dois observer si c'est possible. »

Il est fort probable que n'ayant aucune explication satisfaisante à fournir quant au fond de la question, Çaṅkara a préféré ne rien dire de plus que de souligner une difficulté qu'il lui était impossible de résoudre.

Quoi qu'il en soit, cette tradition était tellement répandue à l'époque où ont été rédigées les anciennes Upanishads que nous en trouvons une troisième version dans la *Kaushîtaki Up.* 1. 1. Comme elle diffère assez sensiblement des deux précédentes, tant par le nom du roi qui est Citra, et non plus Pravâhaṇa Jaibali, que par d'autres détails, et que du reste elle est fort abrégée, j'en rapporterai le texte *in-extenso.*

Citro ha vai gâṅgyânir yakshyamâna ârûṇiṃ vavre sa ha putraṃ çvetaketuṃ prajighâya yâjayeti taṃ hâbhyâgataṃ papraccha gautamasya putro'si saṃvṛtaṃ loke yasmin mâ dhâsyasy anyatamo vâdhvâ tasya mâ loke dhâsyasîti sa hovâca nâhaṃ etad veda hantâcâryaṃ pṛcchânîti sa ha pitaram âsâdya papracchetîti mâprâkshît kathaṃ pratibravânîti sa hovâcâham apy etan na veda sadasy eva vayaṃ svâdhyâyam adhîtya harâmahe yan naḥ pare dadaty ehy ubhau gamishyâva iti sa ha samitpâṇiç citraṃ gâṅgyâyaniṃ praticakrama upâyânîti taṃ hovaca brahmagrâhy asi gautama yo na mânam upâgâ ehi vy eva tvâ jñapayishyâmîti.

« Citra fils de Gâṅgya voulant offrir un sacrifice choisit le fils d'Aruṇa (pour son *ṛtvij*). Celui-ci envoya à sa place son fils Çve-

taketu en lui disant : « Va-t'en accomplir le sacrifice. » Citra lui demanda quand il fut arrivé : « Tu es le fils du descendant de Gotama? Est-il quelque endroit secret dans le monde où tu peux me placer, ou y a-t-il une des deux routes[1] qui conduise à un monde où tu peux me placer? » Il (Çvetaketu) répondit : « Je l'ignore. Je vais le demander à mon précepteur » (qui est son père). Etant allé trouver son père il lui demanda : « Il (Citra) m'a posé ces questions. Que dois-je lui répondre? » Il répondit : « Je l'ignore aussi; mais si nous allions chez lui et que nous y étudiions le Veda nous obtiendrions (cette connaissance); puisque d'autres nous la donnent (il ne nous la refusera pas) ». En conséquence il (le fils d'Aruṇa) vint (comme un disciple) avec le combustible du sacrifice entre les mains près de Citra, le fils de Gâṅgya et lui dit : « Permets-moi de t'approcher (comme un disciple approche son précepteur). » Il (Citra) lui dit : « O descendant de Gotama, tu es digne (de recevoir la science) de Brahma, toi qui ne t'es pas laissé aller à l'orgueil; viens, je t'instruirai. »

D'après Çaṅkara, Citra était *traivarṇika*, c'est-à-dire d'une des trois castes supérieures, et spécialement kshatriya selon l'interprétation de M. Weber, *Ind. Stud.* 1. 395. Ainsi, ce passage, pour être conçu en termes moins explicites que les précédents, permet toutefois d'induire que les brâhmanes venaient généralement demander la science de l'âtman aux kshatriyas.

Dans une autre anecdote de la *Chând. Up.* 1. 8. 1-8., le kshatriya, Pravâhaṇa Jaibali est encore mis en scène comme suit :

Trayo hodgîthe kuçalâ babhûvuḥ çilakaḥ çâlâvatâaç caikitâyano dâlbhyaḥ pravâhaṇo jaibalir iti te hocur udgîthe vai kuçalâḥ smo hantodgîthe kathâṃ vadâma iti.

Tatheti ha samupaviviçuḥ sa ha pravâhaṇo jaibalir uvâca bhagavantâv agre vadatâṃ brâhmâṇayor vadator vâcaṃ çroshyâmîti.

« Trois hommes étaient habiles dans la science de l'*udgîtha* : Çilaka fils de Çâlâvant, Caikitâyana descendant de Dalbha et Pravâhaṇa fils de Jîbala. Ils se dirent : « Nous sommes habiles

1. Il faudrait à la rigueur *anyatara* au lieu de *anyatama*, pour justifier cette traduction; mais l'explication du commentateur et la comparaison avec les passages analogues des autres Upanishads ne peuvent laisser aucun doute: il s'agit bien certainement de la route qui conduit aux dieux et de celle qui mène aux pitris dont il est question dans le fragment de la *Chând. Up.* cité plus haut, pages 56 et *seqq.*

dans la science de l'*udgîtha*; entretenons-nous sur l'*udgîtha.* »

Ils tombèrent d'accord à cet égard et s'assirent. Pravâhaṇa fils de Jîbala s'exprima ainsi : « Parlez d'abord, vénérables; vous êtes tous les deux brâhmanes ; je vous écouterai. »

Dans les versets qui suivent les deux brâhmanes s'interrogent à tour de rôle sur la fin (*gati*) des choses. Çilaka n'est pas satisfait des réponses de Caikitâyana et Pravâhaṇa ne l'est pas de celles de Çilaka. C'est le kshatriya qui a le dernier mot et qui clot la discussion en ces termes (1. 9. 1.), sur la demande : *asya lokasya kâ gatiḥ*, quelle est la fin de ce monde? que lui posent ses deux interlocuteurs :

Sarvâṇi ha vâ imâni bhûtânâkâçâd eva samuâtpadâantâ kâçaṃ pratâ astaṃ yanty âkâço hâ evaibhâo jââvân âkâçaḥ parâvaṇaṃ.

« Tous ces êtres viennent de l'éther et y retournent ; l'éther est leur aîné; l'éther est leur réceptacle. »

La *Bṛh. âr. Up.* 2. 1. 1-20., nous offre un autre exemple d'un brâhmane venant recevoir d'un kshatriya l'enseignement de la doctrine de l'âtman. Nous avons aussi une double version de cette anecdote, la *Kaush. Up.* reproduisant à peu près textuellement (4. 1-19) le récit de la *Bṛh. âr. Up.*

Le savant (*anûcâna*) Gârgya[1] fils de Balâka vient proposer à Ajâtaçatru, roi de Kâçî [2], de discourir sur Brahma[3]. Le roi accepte avec empressement et lui promet une récompense. Alors s'engage entre eux un dialogue que nous aurons occasion de reproduire plus loin et dans lequel le roi redresse et complète constamment les définitions du brâhmane Celui-ci ne semble voir dans Brahma que le *Purusha* ou le génie qui préside aux divers modes de l'être, tandis que son interlocuteur insiste sur le caractère universel, actif et créateur du dieu en qui se résume l'être en général. Le brâhmane finit par reconnaître en gardant le silence qu'il est en présence d'un théosophe plus profond et plus instruit que lui-même, et le prie de l'accueillir comme disciple. Ajâtaçatru (*Bṛh. âr. Up.* 2. 1. 15) accepte en ces termes, qui

1. Brâhmane célèbre de la période des Brâhmaṇas. On lui attribue, ou à un homonyme, des travaux sur la grammaire, un recueil de lois, etc.

2. Prince qui apparaît dans les anciennes Upanishads comme le contemporain de Janaka, dont il semble jalouser la prérogative de protecteur de la science. Kâçî où il régnait est devenue Vârâṇasî ou la Bénarès actuelle.

3. *Brahma te bravâni.*

paraissent impliquer une contradiction avec ce que nous avons vu *Bṛh. âr. Up.* 6. 2. 8 et *Chând. Up.* 5. 3. 7.

Pratilomaṃ vai tad yad brâhmaṇaḥ kshatriyam upeyâd brahma me vakshyatîti vy eva tvâ jñapayishyâmîti.

« Il est contraire à la règle qu'un brâhmane s'approche d'un kshatriya en qualité de disciple, avec cette pensée : « Il m'enseignera (la nature de) Brahma. » (Pourtant) je t'instruirai. »

Mais cette contradiction n'est peut-être qu'apparente. Ce qui serait à *rebrousse poil* (tel est le sens propre de *pratilomam*), c'est qu'un brâhmane vienne à être le disciple d'un kshatriya, et non pas qu'un kshatriya soit mieux versé dans la science de Brahma qu'un brâhmane même. La caste brâhmanique jouissait sans conteste de la suprématie religieuse et conservait spécialement le dépôt des rites dont la transmission s'effectuait de maître à disciple par les soins exclusifs de ses membres. Mais rien n'empêchait que les idées philosophiques ne se développassent en dehors de la caste sacerdotale et ne finissent par réagir sur les dogmes traditionnels qui constituaient le brâhmanisme primitif, et nous avons probablement ici un antique souvenir de la manière d'après laquelle les brâhmanes prirent d'abord la notion des idées nouvelles et se les approprièrent ensuite. On peut, du reste, admettre encore que la rédaction de cette légende est postérieure à celle de Pravâhaṇa Jaibali et que les brâhmanes, sentant la nécessité de s'attribuer en propre la science de Brahma, mais incapables d'éteindre des traditions trop vivaces et trop enracinées, en restreignirent autant qu'ils purent la portée en y interpolant la remarque que nous venons de citer.

En tout cas, le fait de la transmission de la science de Brahma des kshatriyas aux brâhmanes est attesté dans les anciennes Upanishads par trop de récits importants pour qu'il soit possible de le considérer comme purement accidentel ou exceptionnel, à moins pourtant d'admettre qu'à cette époque la séparation des castes n'était pas aussi marquée qu'elle le devint dans la suite; mais ce serait là une supposition que les textes cités semblent plutôt contredire qu'appuyer. D'ailleurs, le rôle que joue dans la *Bṛh. âr. Up.* Janaka, roi des Videhas, vient encore à l'appui de la thèse proposée, et je vais rappeler succinctement les actes et les paroles se rattachant à cet ordre d'idées qui lui sont attribués par les Upanishads et spécialement par la *Bṛh. âr. Up.*

Janaka[1] est un des ancêtres légendaires de la philosophie

1. Les Videhas sur lesquels il régnait habitaient au nord du Gange ; leur capitale était Mithilâ.

indienne; le *Çatapatha Brâhmaṇa*, plusieurs Upanishads, le *Mahâbhârata*, etc., en font tour à tour le disciple, l'interlocuteur, le protecteur et même le contradicteur victorieux des brâhmanes, considérés comme les auteurs des principaux systèmes philosophiques, et spécialement de Yajñavalkya[1]. M. Max Müller (*Hist. de l'ancienne Littérature Sanscrite*, p. 80 et *seqq.*) le compare à Viçvâmitra et à Buddha pour son antagonisme avec la caste sacerdotale et la prétention qu'il émit de célébrer le sacrifice sans l'intermédiaire des prêtres. Plus loin, pages 421 et *seqq.*, le même savant cite un passage du *Çatap. Brâh.*, où l'on voit Janaka enseigner aux trois brâhmanes, Çvetaketu Âruṇeya, Somaçushma Sâtyayajñi et Yâjñavalkya, le vrai sens du sacrifice, c'est-à-dire l'impulsion qu'il imprime et maintient au *circulus* de la vie universelle, se manifestant indéfiniment sous les formes matérielles au moyen de la pluie, de la nourriture et de la semence. En récompense de cette leçon, Yâjñavalkya autorise Janaka, qui depuis lors devient brâhmane, à l'interroger sur ce qui lui plaira.

Dans la *Bṛh. âr. Up* qui, comme nous l'avons vu, fait partie du *Çatap. Brâh.*, de longs chapitres roulent sur les entretiens de Janaka et de Yâjñavalkya; l'un de ces passages même (4, 3, 1-38) met en scène l'exécution d'un engagement pris jadis par Yâjñavalkya de répondre aux questions que Janaka lui adressera sur le Purusha et sur la délivrance.

Il est très-remarquable que dans ce dialogue l'attitude du roi est moins celle d'un disciple qui reçoit avec foi la leçon du maître que celle d'un examinateur qui la contrôle et ne l'approuve que s'il le juge convenable. Aussi ces réponses sont-elles invariablement :

Evam evaitad yâjñavalkya.

« C'est précisément cela, Yâjñavalkya. »

Ou bien :

Evam evaitad yâjñavalya so'haṃ bhagavate sahasraṃ dadâmi.

« C'est précisément cela, Yâjñavalkya; je te donne mille (vaches) ô vénérable. »

Et, comme il ajoute constamment :

Ata ûrdhvaṃ vimokshâyaiva brûhi.

« Parle désormais de la délivrance, »

Yâjñavalkya finit par craindre que le roi ne le mette à bout,

1. Un des maîtres les plus célèbres de l'époque des brâhmaṇas.

pour ainsi dire; du moins c'est ainsi qu'à mon sens et malgré l'opinion de Çaṅkara, d'après lequel Yâjñavalkya aurait redouté de se voir contraint à révéler toute sa science, il faut entendre ce paragraphe (4, 3, 33).

Atra ha Yâjñavalkyo vibhayâṃ cakâra medhâvî râjâ sarvebhyo mântebhyo udarautsîd iti.

« Alors Yâjñavalkya éprouva la crainte que le savant roi ne le chassât de tous ses retranchements. »

Le troisième livre de la *Bṛh. âr. Up.* est entièrement consacré au récit d'une sorte de tournoi philosophique entre Yâjñavalkya et neuf brâhmanes dont une femme, Gârgî, fille de Vacaknu. Yâjñavalkya les réduit successivement au silence et demeure victorieux de tous. Mais c'est Janaka, qui, voulant savoir quel est le plus savant (*anûcânatama*) des brâhmanes, propose les prix et les décerne, ce qui implique une science au moins équivalente, sinon supérieure, à celle des concurrents.

Au livre suivant (4, 1, 1-7), nous avons un dialogue entre Janaka et Yâjañvalkya dans lequel le roi débute en demandant au brâhmane :

Kim artham âcarîḥ paçûn icchann anvantân iti.

« Pour quel objet es-tu venu (près de moi)? Est-ce pour obtenir du bétail (comme récompense de ta science) ou pour (résoudre) des subtilités? »

Ubhayam eva.

« Pour les deux choses, » répond Yâjñavalkya.

Alors Janaka lui demande ce que ses différents précepteurs lui ont appris sur certains points de la science de Brahma. Après chaque réponse le roi lui dit :

Hastyṛshabham sahasraṃ dadâmi.

« Je te donne mille (vaches) grosses comme des éléphants. »

Présent que Yâjñavalkya repousse en disant :

Pitâ me 'manyata nânanuçishya hareta.

« L'avis de mon père était qu'on ne doit pas accepter (de salaire) quand on n'a pas donné d'enseignement. »

Çaṅkara se borne au commentaire grammatical de ce passage et ne nous apprend rien quant à la véritable portée de cette dernière phrase; mais si, comme il le semble, Yâjñavalkya veut laisser entendre qu'il a affaire à plus instruit que lui, il ne faudrait voir dans ce dialogue qu'une sorte d'examen que le kshatriya Janaka fait subir au brâhmane Yâjñavalkya. La forme en est un peu ambiguë, les rédacteurs de la *Bṛh. âr. Up.* ayant un intérêt évident à ce qu'il en fût ainsi, mais le trait que nous venons d'in-

diquer, rapproché des particularités citées plus haut, ne permet guère de doute sur la supériorité philosophique de Janaka, sinon relativement à Yâjñavalkya, du moins à l'égard des brâhmanes en général.

Pour être exact et complet je dois pourtant signaler aussi un passage de la *Bṛh. âr. Up.* (4, 2, 1-4), où cette fois Janaka a bien le rôle de disciple et Yâjñavalkya celui de maître. Mais Çaṅkara montre bien par les paroles suivantes :

âcâryakatvaṃ hitvâ janakaḥ.

« Janaka quittant les fonctions de précepteur, etc. », qu'à ses yeux mêmes ce nouveau rôle n'était qu'exceptionnel.

Janaka descend donc du trône et dit à Yâjñavalkya :

Mâ çâdhi.

« Enseigne-moi. »

A cette question que lui pose le maître :

Ito vimucyamânaḥ kva gamishyasi.

« Délivré de ce corps, où iras-tu? »

Janaka ne rougit pas de répondre :

Nâhaṃ veda.

« Je ne sais. »

Puis quand Yâjñavalkya lui a fait la théorie de la délivrance, il s'écrie :

Abhayaṃ tvâ gacchatâd yâjñavalkya yo no bhagavann abhayaṃ vedayase namas te, stv ime videhâ ayaṁ aham asmi.

« Puisses-tu obtenir l'être sans crainte, ô vénérable Yâjñavalkya, toi qui nous l'as fait connaître. Qu'hommage te soit rendu. Ce pays des Videhas est à toi; moi-même je suis à toi. »

Avons-nous ici une addition faite par les brâhmanes à une époque où les traditions relatives aux origines de la philosophie étaient moins vivantes et permettaient des altérations dictées par l'esprit de caste, ou simplement une contradiction résultant des diversités que présentaient les légendes se rapportant à un même personnage? Il serait difficile de le dire. Mais il est certain que ce passage ne saurait suffire à infirmer la preuve de la grande part prise par les kshatriyas au mouvement spéculatif de la fin de l'âge védique résultant des témoignages qu'on peut recueillir dans les anciennes Upanishads. L'étude complète de la question exigerait un examen minutieux de tous les documents qui composent la littérature brâhmanique proprement dite et il n'entrait pas dans le plan de mon travail de me livrer ici aux laborieuses recherches qu'elle nécessite. Mais j'ai cru qu'il n'était

pas sans utilité d'attirer l'attention sur cet intéressant objet et de réunir provisoirement quelques matériaux pour servir de point de départ à une enquête définitive.

§ II.

La lutte probable qui précéda l'adoption de la philosophie théologique par les brâhmanes n'eut pas pour cause unique un antagonisme de castes et le zèle jaloux avec lequel les uns propageaient les idées nouvelles, tandis que les autres s'efforçaient de les écarter de l'ancien système dont ils étaient les conservateurs naturels; elle prit aussi, comme cela devait être, un caractère plus spécialement doctrinal dont il reste quelques indices. L'orthodoxie védique, ou prétendue telle, était, ce semble, beaucoup plus liturgique et formelle que théologique et spéculative. C'est contre cet état de choses que la philosophie naissante ou la science de Brahma nécessitait surtout une réaction accusée. De rares mais importants passages des Upanishads ont gardé des traces de l'hostilité qui dut exister primitivement entre le vieux formalisme brâhmanique et les conceptions hardies des novateurs. Je vais rapprocher les indications les plus saillantes à cet égard qui se rencontrent dans les antiques documents dont nous poursuivons l'examen.

Dans le passage suivant (*Chând. Up.*, 6, 1, 1-3) il est expressément établi que la vieille science védique, celle que le *guru* transmettait à son disciple, est insuffisante.

Çvetaketur hârûṇeya âsa taṃ ha pitovâca çvetaketo vasa brahmacaryaṃ na vai somyâsmatkulîno' nanûcya brahmabandhur iva bhavatîti.

Sa ha dvâdaçavarsha upetya caturviṃçativarshaḥ sarvân vedân adhîtya mahâmanâmânûcânamânî stabdha eyâya taṃ hi pitovâca çvetaketo yan nu saumyedaṃ mahâmanâmânûcânamânî stabdho' sy uta tam âdeçam aprâkshyo yenâçrutaṃ çrutaṃ bhavaty amataṃ matam avijñâtaṃ vijñâtam iti.

« Il y avait (un brâhmane) appelé Çvetaketu Ârûṇeya. Son père lui dit : « Çvetaketu, va demeurer en qualité de *brahmacârin* (chez un précepteur), car, mon ami, nul de notre famille n'a négligé ses études, comme un brâhmane indigne. »

« Çvetaketu étant allé (chez un précepteur) à l'âge de douze ans, revint à l'âge de vingt-quatre ans, ayant étudié tous les Védas, fier, orgueilleux de sa science et rempli de présomption.

« Son père lui dit : « Çvetaketu, tu es fier, orgueilleux de ta science et plein de présomption, as-tu demandé (à ton précepteur) la définition (de l'être)[1], par lequel on entend ce qui ne tombe pas sous l'ouïe, par lequel on pense ce qui n'est pas saisissable par la pensée, par lequel on connaît ce qui n'est pas soumis à la connaissance. »

Çvetaketu confirme l'insuffisance de l'instruction brâhmanique en répondant (6, 1, 7) :

Na vai nûnaṃ bhagavantas tâ etad vedishur yad dhy etad avedishyan kathaṃ me nâvakshyann iti bhagavâṃs tv evam etad bravîtv iti.

« Mes vénérables (précepteurs) ne savaient pas cela, s'ils l'avaient su comment ne me l'auraient-ils pas appris ? Enseigne-le moi, ô vénérable. »

Le passage suivant (*Chând. Up.* 7, 1, 1-5) établit une démarcation non moins nette entre la science ancienne et la nouvelle :

Adîhi bhagava iti hopâsasâda sanatkumâraṃ nâradas taṃ hovâca yad vettha tena mopasîda tatas ta ûrdhvaṃ vakshyâmîti.

Sa hovâcargvedaṃ bhâgavo' dhyemi yajurvedaṃ, etc.

So' haṃ bhagavo mantravid evâsmi nâtmavit çrutaṃ hy eva me bhagavaddṛçebhyas tarati çokam âtmavid iti so'haṃ bhagavaḥ çocâmi taṃ mâ bhagavân çokasya pâraṃ târayatv iti taṃ hovâca yad vai kiṃ caitad adhyagishthâ nâmaivaitat.

Nâma vâ ṛgvedo yajurvedaḥ, etc... *nâmaivâ.*

« Nârada[2] vint trouver Sanatkumâra[3] et lui dit : « Vénérable, instruis-moi. » Sanatkumâra lui répondit : « Fais-moi connaître ce que tu sais et je t'enseignerai ce qui est au-delà. »

« (Nârada) lui dit : « Vénérable, j'ai étudié le ṛg-veda, le Yajur-veda[4], etc. »

« O vénérable, je connais les *mantras*[5], mais je ne connais pas l'*âtman*. Or, j'ai entendu dire que celui qui connaît l'*âtman* traverse le chagrin avec l'aide d'hommes pareils à toi.

1. Ou la notion (*âdeça*) par laquelle, etc.
2. Rshi descendant de Kaṇva, auteur d'hymnes du Ṛg-veda.
3. Autre rshi auquel on attribue la composition d'un *upapurâṇa*.
4. Voir l'énumération complète, page 25, où ce passage est cité *in extenso*.
5. Vers et formules des védas.

Je suis affligé, vénérable, fais-moi passer sur l'autre rive de l'affliction. » (Sanatkumâra) lui dit : « Tout ce que tu as appris n'est que nom. »

« Le ṛg-veda, le Yajur-veda, etc., ne sont que nom. »

Enfin, la *Muṇḍaka Up.*, quoique très-postérieure à l'époque où la philosophie avait commencé de rajeunir et de revivifier le vieil arbre brâhmanique dont le pédantisme et le formalisme avaient desséché toute la sève, constate encore dans le passage suivant (1. 1. 4-5) la différence, sinon l'opposition de la science brâhmanique, officielle et réglementaire, pour ainsi dire, et de la théologie nouvelle :

Dve vidye veditavya iti ha sma yad brahmavido vadanti parâ caivâparâ ca.

Tatrâparâ ṛgvedo yajurvedaḥ sâmavedo' tharvavedaḥ çikshâ kalpo vyâkaraṇam niruktam chando jyotisham iti atha parâ yayâ tad aksharam adhigamyate.

« Deux sciences sont à connaître, disent ceux qui connaissent Brahma [1] : la science supérieure et la science inférieure.

« La science inférieure est le ṛg-veda, le Yajur-veda, le Sâma-veda, l'Atharva-veda, la phonétique, le rituel, la grammaire, l'étymologie, la métrique et l'astronomie. La science supérieure est celle par laquelle cet (être) impérissable est compris. »

Telles sont les indications les plus précises que fournissent à ce sujet les Upanishads. Toutes clairsemées qu'elles soient, elles n'en ont pas moins une valeur très-probante, que différents passages des autres parties de la littérature brâhmanique viendront probablement encore accroître quand l'avancement de la science et l'achèvement de la publication des Brâhmaṇas auront permis de réunir tous les témoignages capables d'éclairer la question.

§ III.

Antérieurement à la systématisation réalisée par la *Karma-Mîmâṃsâ* et dès l'époque védique proprement dite, le sacrifice était comme l'axe autour duquel tournait toute la religion brâhmanique. Quelles qu'aient été les conceptions primitives qui présidèrent à son origine, il est incontestable qu'il était considéré alors comme le grand et sans doute l'unique moyen de commu-

1. *Brahmavidaḥ* est commenté par Çaṅkara dans les termes suivants : *vedârthâbhijñâḥ paramârthadarçinaḥ*, « ceux qui connaissent le sens (ou l'objet) des vedas, ceux qui spéculent sur l'objet suprême. »

nication entre les hommes et les dieux, et l'instrument par lequel ceux-là espéraient obtenir de ceux-ci les avantages temporels, tels que prospérité, longévité et postérité, et le séjour après la mort dans des *lokas* ou mondes privilégiés. Mais cette théorie, qui faisait consister la religion dans certaines pratiques traditionnelles ayant pour effet de procurer à l'homme tout ce qu'il peut désirer en cette vie et dans l'autre, se trouvait sans objet, du jour où de hardis penseurs menacèrent cet édifice séculaire en proclamant l'unité intellectuelle de l'être et en indiquant la réunion des âmes individuelles à l'âme universelle par le moyen de la science comme le but suprême de l'homme et le souverain bien. Cependant, tout incompatibles que paraissent être ces idées avec l'ancienne conception brâhmanique, la caste sacerdotale témoignant d'un esprit de conciliation que lui imposaient sans doute les circonstances et ses intérêts propres, trouva le moyen de les laisser vivre et même de les admettre à côté de celles dont ses traditions et sa profession lui confiaient le dépôt. Elle finit même par régulariser respectivement les deux systèmes en les superposant sous le nom de *Pûrva* ou *Karma-Mîmâṃsâ* et d'*Uttara* ou *Brahma-Mîmâṃsâ* et en laissant le choix aux croyants de poursuivre plus spécialement[1] le cours indéfini de la transmigration, s'ils se bornaient à suivre les prescriptions du premier, ou d'arriver directement à la délivrance absolue, s'ils s'attachaient au second d'une manière exclusive. Mais les sectateurs de chacun de ces systèmes avaient de part et d'autre des façons différentes d'envisager celui des deux qui leur convenait le moins. Ceux qui s'en tenaient au sacrifice et à ses fruits et qui se contentaient provisoirement de s'élever par la transmigration de quelques degrés sur l'échelle des êtres ne laissaient pas que de prendre la délivrance en sérieuse considération et de concevoir l'utilité d'aspirations plus hautes. Il n'en était pas de même des védantins ; la transmigration leur semblait à peine un pis-aller et la conception classique, pour ainsi dire, du sacrifice, devait leur paraître aussi incomplète et inexacte pour la raison, qu'insuffisante au point de vue religieux. Tel était, évidemment, le cas des auteurs des Upanishads ; il est présumable même que ceux qui ont rédigé les plus anciennes étaient tout à fait dégagés du souci

1. Comme tous les systèmes orthodoxes, la *Pûrva-Mîmâmsâ* finit par procurer aussi la délivrance; mais l'objet primitif et principal de cette théologie est l'obtention du fruit de l'œuvre, c'est-à-dire la renaissance en des mondes plus favorisés ou sous des formes meilleures. Voir Colebrooke, *Misc. Essays*, 1. 377.

politique, en quelque sorte, avec lequel les brâhmanes des époques postérieures durent s'efforcer de maintenir, au moins en apparence, une dépendance réciproque entre les systèmes qui embrassaient leurs dogmes à double fin, et, à ce point de vue, leurs idées sur le sacrifice sont très-curieuses à étudier et peuvent, ce semble, contribuer à répandre quelque lumière sur les questions obscures qui touchent à l'origine de la philosophie dans l'Inde.

C'est à ce titre que je vais rapporter les principaux passages concernant le sacrifice contenus dans les Upanishads dont je m'occupe ici.

Toute autre adoration que celle de l'âme suprême considérée comme identique à l'âme individuelle est formellement censurée et le sacrifice védique lui-même, en tant qu'impliquant l'idée d'hommage à des dieux distincts de l'âtman, est regardé comme une sorte d'exploitation de l'homme par les dieux, dans le passage suivant (*Bṛh. âr. Up.*, 1, 4, 10) :

Atha yo' nyâṃ devatâm upâste' nyo' sâv anyo' ham asmîti na sa veda yathâ paçur evaṃ sa devânâṃ yathâ ha vai bahavaḥ paçavo manushyaṃ bhuñjyur evam ekaikaḥ purusho devân bhunakty ekasminn eva paçàv âdîyamâne' priyaṃ bhavati kim u bahushu tasmâd eshâṃ tan na priyaṃ yad etan manushyâ vidyuḥ.

« Quiconque adore une autre divinité (en pensant) : « Elle est autre que moi » ne connaît pas ; il est comme un animal, pour les dieux. De même que plusieurs têtes de bétail entretiennent un homme, chaque homme entretient les dieux. Il est désagréable qu'une tête de bétail nous soit enlevée, et, à plus forte raison, plusieurs. Aussi, leur est-il désagréable (aux dieux) que les hommes sachent cela (leur identité avec l'âme suprême). »

Mais c'est par exception que les auteurs des anciennes Upanishads s'expriment avec tant d'impiété, pourrait-on dire, sur le sacrifice tel qu'il avait été conçu à l'origine. En général, ils semblent y voir comme un symbole de la relation de la nature et de l'âme suprême, et ils s'ingénient à en rechercher le prototype ou l'analogie dans les phénomènes généraux du monde matériel[1]. C'est ainsi, du moins, que me paraissent devoir s'expliquer les divers passages qui vont suivre.

1. L'hymne au *Purusha* du *Rg*-veda nous offre déjà un exemple d'un sacrifice symbolique dont les saisons font les frais et qui a pour effet de produire tous les êtres vivants.

La *Bṛh. âr. Up.* débute (1, 1, 1-2) par une comparaison du cheval de l'*açvamedha* avec l'univers, conçue en ces termes :

Ushâ vâ açvasya medhyasya çiraḥ sûryaç cakshur vâtaḥ prâṇo vyâttam agnir vaiçvânaraḥ saṃvatsara âtmâ açvasya medhyasya dyauḥ pṛshtham antarikshaṃ udaraṃ pṛthivî pâjasyaṃ diçaḥ pârçve avântaradiçaḥ parçava ṛtavo' ṅgâni mâsâç cârdhamâsâç ca parvâṇy ahorâtrâṇi pratishthâ nakshatrâṇy asthîni nabho mâṃsâni ûvadhyaṃ sikatâḥ sindhavo gudâ yakṛc ca klomânaç ca parvatâ oshadhayaç ça vanaspatayaç ca lomâni udyann u pûrvârdho nimlocan jaghanârdho yad vijṛmbhate tad vidyotate yad vidhûnute tat stanayati yan mehati tad varshati vâg evâsya vâk.

Ahar vâ açvaṃ purastân mahimânvajâyata tasya pûrve samudre yonî râtrir enaṃ paççân mahimânvajâyata tasyâpare samudre yonir etau vâ açvaṃ mahimânâv abhitaḥ sambabhûvatuḥ hayo bhûtvâ devân avahat vâjî gandharvân arvâsurân açvo manushyân samudra evâsya bandhuḥ samudro yoniḥ.

« L'aurore est la tête du cheval du sacrifice, Le soleil en est l'œil ; le vent, le souffle ; le feu *vaiçvânara*, les mâchoires ouvertes ; l'année est le *moi*[1] du cheval du sacrifice. Le ciel en est le dos ; l'atmosphère, le ventre ; la terre, le bas-ventre[2] ; les points cardinaux, les flancs ; les points intermédiaires, les côtes[3] ; les saisons, les membres ; les mois et les demi-mois, les articulations ; les jours et les nuits, les pieds ; les constellations, les os ; la voûte céleste, les chairs ; le sable, les aliments que renferment les intestins ; les rivières, les veines ; les montagnes, le foie et la rate (?) ; les herbes et les arbres, le poil ; le soleil qui s'élève, la moitié antérieure de son corps ; le soleil qui s'abaisse, la moitié postérieure de son corps ; l'éclair est comme son bâillement ; le tonnerre est le frémissement de son corps ; la pluie est son urine ; la voix (considérée d'une manière abstraite) est la voix (du cheval du sacrifice).

« Le jour est (la coupe d'or appelée) *mahiman* qui est placée devant le cheval ; elle (la coupe, Çaṅk.) a pour matrice l'océan oriental. La nuit est (la coupe d'argent appelée) *mahiman* qui est derrière le cheval ; elle a pour matrice l'océan occidental.

1. *âtmâ* ; Çaṅk. explique ce mot par *çarîra*, corps.

2. D'après Çaṅk., *pâjasya* = *pâdasya*, « sabot, » contrairement au sens indiqué par tous les passages cités dans le Dict. de St-Pétersb.

3. D'après la glose de Çaṅk.

Ces deux (coupes appelées) *mahimans* sont placées des deux côtés du cheval. Sous le nom de *haya*, ce cheval a porté les dieux; sous celui de *vâjin* il a porté les Gandharvas; sous celui d'*arvan* il a porté les Asuras; sous celui d'*açva* il a porté les hommes. L'océan est son parent; l'océan est sa matrice. »

Indépendamment du symbolisme panthéistique qui caractérise ce morceau, il contient des réminiscences mythologiques dont l'explication n'entre pas dans le cadre de mon travail.

Le passage suivant *Bṛh. âr. Up.* 6, 2, 9-14 (Comp. *Chând. Up.*, 5, 4, 1; 5, 5, 1; 5, 6, 1; 5, 7, 1; 5, 8, 1.) établit un parallèle emblématique encore plus direct entre le sacrifice liturgique et le sacrifice naturel dont l'univers est le théâtre :

Asau vai loko' gnir gautama tasyâditya eva samid raçmayo dhûmo' har arcir diço' ngârâ avântaradiço visphuliṅgâs tasminn etasminn agnau devâḥ çraddhâṃ juhvati tasyâ âhutyai somo râjâ sambhavati.

Parjanyo vâgnir gautama tasya saṃvatsara eva samid abhrâni dhûmo vidyud arcir açanir aṅgârâ hrâdunayo visphuliṅgâs tasminn etasminn agnau devâḥ somaṃ râjânaṃ juhvati tasyâ âhutyai vṛshṭiḥ sambhavati.

Ayaṃ vai loko' gnir gautama taṣya pṛthivy eva samid agnir dhûmo râtrir arciç candramâṅgârâ nakshatrâni visphuliṅgâs tasminn etasminn agnau devâ vṛshṭiṃ juvhati tasyâ âhutyâ annaṃ sambhavati.

Purusho vâgnir gautama tasya vyâttam eva samit prâṇo dhûmo vâg arciç cakshur aṅgârâḥ çrotraṃ visphuliṅghâs tasminn etasminn agnau devâ annaṃ juhvati tasyâ âhutyai retaḥ sambhavati.

Yoshâ vâgnir gautama tasyâ upastha eva samil lomâni dhûmo yonir arcir yad antaḥkaroti te' ngârâ abhinandâ visphuliṅgâs tasminn etasminn agnau devâ reto juvhati tasyâ âhutyai purushaḥ sambhavati sa jîvati yâvaj jîvaty atha yadâ mriyate.

Athainam agnaye haranti tasyâgnir evâgnir bhavati samit samid dhûmo dhûmo' rcir arcir aṅgârâ aṅgârâ visphuliṅgâ visphuliṅgâs tasminn etasminn agnau devâḥ purûshaṃ juhvati tasyâ âhutyai purusho bhâsvaravarṇaḥ sambhavati.

« Ce monde-là (le ciel), ô Gautama[1], est le feu (du sacrifice); le soleil est la bûche; ses rayons sont la fumée; le jour est la

1. C'est-à-dire descendant de Gotama.

flamme ; les points cardinaux sont les charbons ; les points intermédiaires sont les étincelles. Dans ce feu les dieux offrent la foi en sacrifice et de[1] cette offrande naît le roi *Soma*.

« Parjanya, ô Gautama, est le feu (du sacrifice) ; l'année est la bûche ; les nuages sont la fumée ; l'éclair est la flamme ; le tonnerre tient lieu des charbons ; les grêlons sont les étincelles. Dans ce feu les dieux offrent le roi Soma en sacrifice et de cette offrande naît la pluie.

« Ce monde-ci (la terre), ô Gautama, est le feu (du sacrifice) ; la terre est la bûche ; le feu (terrestre) est la fumée ; la nuit est la flamme ; la lune tient lieu des charbons ; les constellations sont les étincelles. Dans ce feu les dieux offrent la pluie en sacrifice ; de cette offrande naît la nourriture.

« L'homme, ô Gautama, est le feu (du sacrifice) ; sa bouche ouverte est la bûche[2] ; le *prâṇa* (souffle) est la fumée ; la parole est la flamme ; la vue remplace les charbons ; l'ouïe tient lieu des étincelles. Dans ce feu les dieux offrent la nourriture en sacrifice ; de cette offrande naît la semence.

« *Mulier, ô Gautama, ignis ; hujus pudenda nempe lignum ; pili, fumus ; uterus, flamma ; quum intromissio sit, hoc carbones ; voluptas, scintillæ. In hoc igne dei semen offerunt ; ex illa oblatione homo nascitur. Ille vivit ; tamdiu vivit donec moritur*[3].

« Quand il meurt on le porte sur le feu. Ce feu (qui lui est destiné) est le feu (du sacrifice), sa bûche est la bûche ; sa fumée est la fumée ; sa flamme est la flamme ; ses charbons sont les charbons ; ses étincelles sont les étincelles. Dans ce feu les dieux offrent l'homme en sacrifice ; par l'effet de cette offrande l'homme devient tout radieux[4]. »

C'est probablement au même ordre d'idées, c'est-à-dire à

1. Le sens littéral du datif dans ce passage paraît être : en récompense de.

2. Parce que, selon Çaṅkara, c'est en ouvrant la bouche pour parler, réciter le veda, etc., que l'homme est allumé.

3. Comp. *Brh. âr. Up.* 6. 4. 1-28, où l'acte de la génération est aussi assimilé au sacrifice.

4. Cette théorie, qui est identique à celle qu'expose Janaka dans le *Çat. Brâh.* (Voir plus haut, p. 64) est développée ici par Pravâhaṇa Jaibali, en réponse à la question *vettho devayânasya vâ pathaḥ pratipadam pitryânasya vâ*. « Connais-tu l'entrée de la route appelée *devayâna* ou de celle appelée *pitryâna* ? (*Brh. âr. Up.* 6. 2. 2.) qu'il pose à Çvetaketu ârûṇeya et que celui-ci le prie de résoudre lui-même, car il se reconnaît incapable de le faire. Comp. *Mund. Up.* 2. 1. 5.

l'identification du sacrifice et de ses effets à l'univers et aux lois qui le régissent qu'il faut rattacher ce passage de la *Bṛh. âr. Up.* 3. 9. 6.

Katamaḥ prajâpatir iti.... yajñaḥ.

« Quel est Prajàpati?..... Le sacrifice. »

Prajàpati est en effet considéré dans les Upanishads comme l'auteur et le type du monde matériel ou de la nature, et c'est sans doute comme tel qu'il est ici le symbole du sacrifice.

Le passage suivant *Bṛh. âr. Up.*, 6, 3, 1-6[1] est fort intéressant en ce qu'il nous montre l'introduction des formules panthéistiques suggérées par la philosophie nouvelle[2] au sein de l'ancienne liturgie védique. Il est probable que c'est également sous l'influence des idées nouvelles que prirent naissance les cérémonies du genre de celles dont nous allons voir la description et dont le caractère est probablement beaucoup plus symbolique que proprement religieux et propitiatoire, à moins pourtant qu'en matière purement temporelle, comme dans le cas présent, les théologiens de la nouvelle école n'aient continué d'attribuer aux cérémonies liturgiques des effets analogues à ceux qu'on en attendait d'après les anciennes conceptions brâhmaniques.

Sa yaḥ kâmayeta mahat prâpnuyâm ity udagayana âpûryamâṇapakshasya puṇyâhne dvâdaçâham upasadvrati bhûtvâ audumbare kaṃse camase vâ sarvaushadhaṃ phalânîti samṛtya parisamûhya parilipyâgnim upasamâdhâhya paristîryâvṛtâjyaṃ saṃskṛtya puṃsâ nakshatreṇa manthaṃ saṃnîya juhoti yâvanto devâs tvayi jâtavedas tiryañco ghnanti purushasya kâmân tebhyo' haṃ bhâgadheyaṃ juhomi te mâ tṛptâḥ sarvaiḥ kâmais tarpayantu svâhâ yâ tiraççî nipadyate' hâṃ vidharaṇî iti tâṃ tvâ ghṛtasya dhârayâ yaje saṃrâdhanîm ahaṃ svâhâ.

Jyeshṭhâya svâhâ çreshṭhâya svâhety agnau hutvâ manthe saṃsravam avanayati prâṇâya svâhâ vasishṭhâyai svâhety, etc.; *vâce svâhâ pratishṭhâyai svâhety,* etc.; *cakshushe svâhâ sampade svâhety,* etc.; *çrotrâya svâhâyatanâya svâ-*

1. Comp. *Châṇd. Up.* 5. 2. 4-8. Kaush. Up. 2. 3; *Aitar. Brâh.* 2. 3. 21 et 5. 3. 22.

2. Ce mot *philosophie nouvelle* doit, bien entendu, se prendre dans un sens purement relatif. Le panthéisme spiritualiste des Upanishads a une origine peut-être aussi ancienne que celle d'une partie des hymnes du *Ṛg*-veda. Mais je qualifie cette théorie de nouvelle eu égard au naturalisme et à la conception primitive du sacrifice, qui lui sont certainement fort antérieurs.

hety, etc. ; *manase svâhâ prajâtyai svâhety*, etc. ; *retase svâhety*, etc.

Agnaye svâhety, etc... *somâya svâhety*, etc... *bhûḥ svâhety*, etc... *bhuvaḥ svâhety*, etc... *svaḥ svâhety*, etc... *bhûrbhuvaḥ svaḥ svâhety*, etc... *brahmaṇe svâhety*, etc... *kshatrâya svâhety*, etc... *bhûtâya svâhety*, etc... *bhavishyate svâhety*, etc... *viçvâya svâhety*, etc... *sarvâya svâhety*, etc... *prajâpataye svâhety*, etc.

Athainam abhimṛçati bhramad asi jvalad âsi pûrṇam asi prastabdham asy ekasabham asi hiṅkṛtam asi hiṅkriyamâṇam asi udgîtham asi udgîthamânam asi çrâvitam asi pratyâçrâvitam asy ârdre sandîptam asi vibhûr asi prabhûr asy annam asi jyotir asi nidhanam asi saṃvargo' sîti.

Athainam udyacchaty âmaṃsy âmaṃhi te mahi sa hi râjeçâno' dhipatiḥ sa mâṃ râjeçâno' dhipatiṃ karotv iti.

Athainam âcâmati tat savitur vareṇyaṃ madhu vâtâ ṛtâyate madhu ksharanti sindhava mâdhvîr naḥ santv oshadîr bhûḥ svâhâ bhargo devasya dhîmahi madhu naktam utoshaso madhumat pârthivaṃ rajaḥ madhu dyaur astu naḥ pitâ bhuvaḥ svâhâ dhiyo yo naḥ pracodayân madhumân no vanaspatir madhumân astu sûryaḥ mâdhvîr gâvo bhavantu naḥ svaḥ svâheti sarvâṃ ca sâvitrîm anvâha sarvâç ca madhumatîr aham evedaṃ sarvaṃ bhûyâsaṃ bhûr bhuvaḥ svaḥ svâhety antata âcamya pânî prakshâlya jaghanenâgnim prâkchirâḥ saṃviçati prâtar âdityam upatishthate diçâm ekapuṇḍarîkam asy ahaṃ manushyâṇâm ekapuṇḍarîkaṃ bhûyâsam iti yathetam etya jaghanenâgnim âsîno vaṃçaṃ japati.

« Celui qui conçoit ce désir : Que j'obtienne la grandeur (doit accomplir la cérémonie suivante). Dans le temps de l'année où le soleil se dirige vers le nord, en un jour propice de la quinzaine lunaire brillante, après avoir accompli pendant douze jours la cérémonie de l'*upasad*, réuni des plantes de toute espèce et des fruits dans une cuillère ou dans une coupe de bois d'Udumbara (*ficus glomerata*), balayé (la place de l'offrande), enduit (l'autel de fiente de vache), allumé le feu, épanché (les brins d'herbe kuça), clarifié le beurre selon la méthode ordinaire et fait le mélange au moment où règne l'influence d'une étoile mâle, on verse l'offrande (en disant) : Autant il est de dieux malveillants dépendant de toi, ô Jâtavedas, qui font obstacle aux désirs de l'homme, à tous ces dieux j'offre une part (de l'oblation). Satisfaits, qu'ils me satisfassent en m'accordant tout ce que je désire.

Svâhâ[1]! à la divinité malveillante qui réside en toi avec la pensée, « c'est moi qui supporte (tout) »; à cette divinité qui procure la réussite, j'offre, par ton intermédiaire, une oblation de beurre clarifié, Svâhâ! »

« Svâhâ à l'aîné, Svâhâ au meilleur. » Ayant versé l'oblation dans le feu en prononçant ces paroles il (le sacrifiant) recueille le reste (du beurre enduisant la cuillère qui sert à l'oblation) dans le mélange. « Svâhâ au *prâṇa*, svâhâ à la meilleure. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à la voix, svâhâ au support. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à la vue, svâhâ au trésor. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à l'ouïe, svâhâ au refuge. » Ayant versé, etc... « Svâhâ au *manas*, svâhâ à la vertu procréatrice. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à la semence. » Ayant versé, etc...

« Svâhâ au feu. » Ayant versé, etc... « Svâhâ au soma. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à la terre. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à l'atmosphère. » Ayant versé, etc... « Svâhâ au ciel. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à la terre, à l'atmosphère et au ciel. » Ayant versé, etc. « Svâhâ au brahma. » Ayant versé, etc... « Svâhâ au kshatra. » Ayant versé, etc. « Svâhâ au passé. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à l'avenir. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à l'univers. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à toutes choses. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à Prajâpati. » Ayant versé, etc.

« Puis il (le sacrifiant) touche ce (mélange) (en disant :) « Tu (le prâṇa) es ce qui est mobile, tu es ce qui est brillant, tu es ce qui est accompli, tu es ce qui est fixe, tu es le centre unique où tout converge, tu es ce qui est proclamé (au commencement du sacrifice par le *prastotar*), tu es ce qui est proclamé de nouveau (au milieu du sacrifice par le même prêtre), tu es ce qui est loué par l'*udgâtar*, tu es ce qui est loué de nouveau par l'*udgâtar*, tu es ce qui est célébré (par l'*adhvaryu*), tu es ce qui est célébré de nouveau (par l'*agnîdhra*), tu es ce qui resplendit dans le nuage, tu es l'immense, tu es le puissant, tu es la nourriture, tu es l'éclat, tu es le réceptacle, tu es la réunion. »

Puis il (le sacrifiant) élève ce (mélange) (en disant) : « Tu connais tout ; nous connaissons ta grandeur[2] ; car il est roi, seigneur, maître suprême, qu'il me rende maître suprême, lui qui est roi et seigneur. »

1. Formule propitiatoire dont on faisait souvent précéder l'oblation en célébrant le sacrifice.

2. Nous ne donnons que pour ce qu'elle vaut cette interprétation d'Ânanda-Giri.

Puis il goûte à ce (mélange) (en disant :) « *Tat savitur vareṇyaṃ.* Les vents sont du miel, les rivières font couler le miel pour l'homme pieux, les plantes distillent le miel. Svâhâ à la terre. (Il y goûte une seconde fois) (en disant :) « *Bhargo devasya dhîmahi;* que pour nous la nuit et les aurores soient du miel, que l'espace de la terre soit plein de miel; que le ciel, notre père, soit du miel. Svâhâ à l'atmosphère. » (Il y goûte une troisième fois) (en disant) : « *Dhiyo yo naḥ pracodayât*[1]; que l'arbre nous donne du miel; que le soleil nous donne du miel; que les vaches nous donnent du miel. Svâhâ au ciel. » Il récite ainsi toute la *Sâvitrî* et toutes les invocations, et à la fin il dit : « Que je devienne toutes ces choses. Svâhâ à la terre, à l'atmosphère, au ciel ! » (Et en même temps il consomme le reste du mélange.) S'étant rincé la bouche et lavé les mains, il se place derrière le feu en tournant la tête vers l'orient. Le matin il adore le soleil (en disant) : « Tu es le seul lotus des points cardinaux; puissé-je devenir le seul lotus des hommes. » Il se place derrière le feu, comme il l'a déjà fait, et, s'asseyant, il répète à voix basse la liste qui contient la succession (des maîtres)[2].

Quel que soit le sens précis de la cérémonie qui vient d'être décrite, elle présente un étrange amalgame de formules naturalistes et de formules spiritualistes appliquées de concert à la célébration du sacrifice traditionnel et sacerdotal.

Je terminerai les citations de la *Bṛh. âr. Up.* relatives au sacrifice par le morceau suivant (3, 1, 1-10) où nous avons encore une comparaison du rôle des sens et des fonctions vitales, relativement à la délivrance, avec celui des différents prêtres qui concourent à l'œuvre du culte.

Janako vaideho bahudakshiṇena yajñeneje tatra ha kurupâñcâlânâṃ brâhmaṇâ abhisametâ babhûvus tasya ha janakasya vaidehasya vijijñâsâ babhûva kaḥ svid eshâṃ brâhmaṇânâṃ anûcânatama iti sa ha gavâṃ sahasram avarurodha daça daça pâdâ ekaikasyâḥ çṛṅgayor âbaddhâ babhûvuḥ.

Tân horâca brâhmaṇâ bhagavanto yo vo brahmishthaḥ sa etâ gâ udajatâm iti te ha brâhmaṇâ na dadhṛshur atha ha yâjñavalkyaḥ svam eva brahmacâriṇam uvâcaitâḥ sau-

1. Les trois passages reproduits textuellement font partie de la Sâvitrî ou de la prière à Savitar, tirée du *Rg*-veda, 3. 62, 10, dont la récitation jouait un rôle important dans la liturgie brahmanique.

2. Toutes les parenthèses de ce passage sont fondées sur l'autorité du commentaire de Çaṅkara ou des gloses d'Ânanda-Giri.

myodaja sâmaçrava iti tâ hodâcakâra te ha brâhmaṇâç cukrudhuḥ katham no brahmishtho bravîtety atha ha janakasya vaidehasya hotâçvalo babhûva sa hainaṃ papracchâ tvaṃ nu khalu no yâjñavalkya brahmishthô' sîti sa hovâca namo vayaṃ brahmishthâya kurmo gokâmâ eva vayaṃ sma iti taṃ ha tata eva prashṭuṃ dadhre hotâçvalaḥ.

Yâjñavalkyeti hovâcâ yad idaṃ sarvaṃ mṛtyunâptaṃ sarvaṃ mṛtyunâbhipannaṃ kena yajamâno mṛtyor âptim atimucyata iti hotrartvijâgninâ vâcâ vâg vai yajñasya hotâ tad yeyaṃ vâk so' yam âgniḥ sa hotâ sâ muktiḥ sâtimuktiḥ.

Yâjñavalkyeti hovâca yad idaṃ sarvam ahorâtrâbhyâm âptaṃ sarvam ahorâtrâbhyâm abhipannaṃ kena yajamâno' horâtrayor âptim atimucyata ity adhvaryuṇartvijâ cakshushâdityena cakshur vai yajñasyâdhvaryus tad yad idaṃ cakshuḥ so' sâv âdityaḥ so' dhvaryuḥ sâ muktiḥ sâtimuktiḥ.

Yâjñavalkyeti hovâca yad idaṃ sarvaṃ pûrvapakshâparapakshâbhyâm âptaṃ sarvaṃ pûrvapakshâparapakshâbhyâm abhipannaṃ kena yajamânaḥ pûrvapakshâparapakshayor âptim atimucyata ity udgâtrartvijâ vâyunâ prâṇena prâṇo vai yajñasyodgâtâ tad yo' yaṃ prâṇaḥ sa vâyuḥ sa udgâtâ sâ muktiḥ sâtimuktiḥ.

Yâjñavalkyeti hovâca yad idam antariksham anârambaṇam iva kenâkrameṇa yajamânaḥ svargaṃ lokam âkramata iti brahmaṇartvijâ manasâ candreṇa mano vai yajñasya brahmâ tad yad idaṃ manaḥ so' sau candraḥ sâ brahmâ sâ muktiḥ sâtimuktir ity atimokshâ atha sampadaḥ.

Yâjñavalkyeti hovâca katibhir ayam adyargbhir hotâsmin yajñe karishyatîti tisṛbhir iti katamâs tâs tisra iti puro' nuvâkyâ ca yâjyâ ca çasyaiva tṛtîyâ kiṃ tâbhir jayatîti yat kiṃ cedaṃ prâṇabhṛd iti.

Yâjñavalkyeti hovâca katy ayam adyâdhvaryur asmin yajña âhutîr hoshyatîti tisra iti katamâs tâs tisra iti yâ hutâ ujvalanti yâ hutâ atinedante yâ hutâ adhiçerate kiṃ tâbhir jayatîti yâ hutâ ujjvalanti devalokam eva tâbhir jayati dîpyata iva hi devaloko yâ hutâ atinedante pitṛloka eva tâbhir jayaty atîva hi pitṛloko yâ hutâ adhiçerate manushyalokam eva tâbhir jayaty adhaiva himanushyalokaḥ.

Yâjñavalkyeti hovâca katibhir ayam adya brahmâ ya-

jñaṃ dakshiṇato devatâbhir gopâyatîty ekayeti katamâ saikety mana evety anantaṃ vai mano' nantâ viçvedevâ anantam eva sa tena lokam jayati.

Yâjñavalkyeti hovâca katy ayam adyodgâtâsmin yajñe stotriyâ stoshyatîti tisra iti katamâs tâs tisra iti puro' nuvâkyâ ca yâjyâ ca çasyaiva tṛtiyâ katamâs tâ yâ adhyâtmam iti prâṇa eva puro' nuvâkyâpâno yâjyâ vyânaḥ çasyâ kiṃ tâbhir jayatîti pṛthivîlokam eva puro' nuvâkyayâ jayaty antarikshalokaṃ yâjyayâ dyulokaṃ 'çasyayâ tato ha hotâçvala upararâma.

« Janaka, roi des Vidèhas, accomplissait le sacrifice appelé *bahudakshiṇa*[1]. Les brâhmanes des Kurus et des Païcâlas s'y trouvaient rassemblés. Janaka, le roi des Videhas, avait un grand désir de connaître lequel des brâhmanes était le plus instruit (dans la science sacrée). A cet effet, il attacha (dans une étable) un millier de vaches, aux cornes de chacune d'elles furent suspendus dix pâdas (d'or). »

« Il leur dit : « Vénérables brâhmanes, que celui de vous qui connaît le mieux Brahma emmène ces vaches. » Les brâhmanes n'osèrent pas (les emmener et présumer à ce point de leur science). Alors Yâjñavalkya dit à son disciple : « Emmène (ces vaches), ami, ô toi qui apprends le *Sâma-veda;* et le disciple les emmena. Les brâhmaṇes se fâchèrent (et dirent) : « Comment peut-il se dire celui de nous qui connaît le mieux Brahma ! » Là, se trouvait Açvala, le *hotar* de Janaka, roi des Videhas. Il lui demanda : « Es-tu bien, ô Yâjñâvalkya, celui de nous qui connaît le mieux Brahma? » Il (Yâjñavalkya) répondit : « Nous nous inclinons devant celui qui connaît le mieux Brahma ; mais nous désirons aussi les vaches. » Alors le hotar Açvala entreprit de l'interroger.

« O Yâjñavalkya, dit-il, puisque cet univers est occupé et possédé par la mort[2], par quel moyen celui qui offre un sacrifice échappe-t-il au pouvoir de la mort? » — (Yâjñavalkya répondit) : « A l'aide d'un prêtre hotar qui est le feu, qui est la parole. La parole du sacrifice (c'est-à-dire du sacrifiant. Çaṅk.) est le hotar. Cette parole est le feu ; le feu est le hotar; c'est la délivrance, la délivrance complète.

« O Yâjñavalkya, dit-il, puisque cet univers est occupé et

1. Sacrifice spécial de ce nom, ou peut-être l'*açvamedha,* ou le sacrifice du cheval d'après Çaṅkara.

2. C'est-à-dire l'œuvre et le monde matériel qui procède de l'œuvre. Çaṅk. *mṛtyunâ karmalakshanena.*

possédé par le jour et la nuit, par quel moyen le sacrifiant échappera-t-il au pouvoir de jour et de nuit? » — (Yâjñavalkya répondit) : « Au moyen d'un prêtre *adhvaryu*, qui est la vue; qui est le soleil. La vue du sacrifiant est l'adhvaryu. Cette vue est le soleil; le soleil est l'adhvaryu; cet adhvaryu est la délivrance; cette délivrance est la délivrance complète. »

« O Yâjñavalkya, dit-il, puisque cet univers est occupé et possédé par la quinzaine lunaire brillante et la quinzaine lunaire obscure, par quel moyen le sacrifiant échappera-t-il au pouvoir de la quinzaine lunaire brillante et de la quinzaine lunaire obscure? » — (Yâjñavalkya répondit) : « Au moyen d'un prêtre *udgâtar* qui est le vent, qui est le prâṇa (le souffle vital). Le prâṇa du sacrifiant est l'udgâtar. Ce prâṇa est le vent; le vent est l'udgâtar; cet udgâtar est la délivrance; cette délivrance est la délivrance complète. »

« O Yâjñavalkya, dit-il, puisque ce (monde de) l'atmosphère est en quelque sorte sans support, par quel moyen le sacrifiant s'élèvera-t-il au monde du ciel? » — (Yâjñavalkya répondit) : « Au moyen d'un prêtre *brahman*, qui est le manas, qui est la lune. Le manas du sacrifiant est le brahman. Ce manas est la lune; la lune est le brahman; ce brahman est la délivrance; cette délivrance est la délivrance complète. » — Voilà pour la délivrance complète; voici maintenant les avantages (temporels).

« O Yâjñavalkya, dit-il, combien de sortes d'invocations empruntées au ṛg-veda le hotar emploiera-t-il aujourd'hui dans ce sacrifice? » — « Trois. » — « Quelles sont ces trois? » — « La *puro'nuvâkyâ* (qui précède l'oblation), la *yâjyâ* (qui accompagne l'oblation) et celle qui est employée comme *çastra* (accompagnant les libations de Soma). » — Qu'obtient-on par là? » — « Tout ce qui est doué de prâṇa (tous les êtres vivants). »

« O Yâjñavalkya, dit-il, combien d'espèces d'oblations l'adhvaryu offrira-t-il aujourd'hui dans ce sacrifice? » — « Trois. » — « Quelles sont ces trois? » — « Les oblations qui flambent, les oblations qui débordent et les oblations qui tombent à terre. » — « Qu'obtient-on par là? » — « Par les oblations qui flambent on conquiert le monde des dieux, car le monde des dieux est comme enflammé; par les oblations qui débordent on conquiert le monde des pitris, car le monde des pitris est en quelque sorte au-delà (des autres); par les oblations qui coulent à terre on obtient le monde des hommes, car le monde des hommes paraît être au-dessous (des autres). »

« O Yâjñavalkya, à l'aide de combien de divinités le brahman qui est placé à droite protége-t-il aujourd'hui ce sacrifice? » — « A l'aide d'une seule. » — « Quelle est cette divinité? » — « Le manas. Le manas est infini [1] ; les *Viçvedevas* [2] sont infinis. Avec le manas il conquiert le monde infini. »

« O Yâjñavalkya, dit-il, combien de *stotriyâs* (vers appartenant à des *stotras* ou hymnes de louange) l'udgâtar chantera-t-il aujourd'hui dans ce sacrifice? » — « Trois. » — « Quelles sont ces trois? » — « La *puro'nuvâkyâ*, la *yâjyâ* et celle qui est employée comme *çastra*. » — « Quelles sont ces *stotriyâs* dans leur rapport avec l'âtman suprême? » — « Le *prâṇa* est la *puro' nuvâkyâ*; l'*apâna* est la *yâjyâ;* le *vyâna* [3] est celle qui est employée comme *çastra*. » — « Qu'obtient-on par ces *stotriyâs?* » — « Par la *puro'nuvâkyâ*, on conquiert le monde de la terre; par la *yâjyâ*, on conquiert le monde de l'atmosphère; par celle qui est employée comme *çastra*, on conquiert le monde du ciel. » Alors le hotar Açvala cessa (d'interroger Yâjñavalkya).

La *Châṇdogya Upanishad* est probablement de la même époque que la *Bṛh. âr. Up.* ou de très-peu postérieure, comme nous l'avons démontré plus haut; aussi, les vues qu'on y rencontre sur le sacrifice sont-elles pour le fond et la forme à peu près identiques à celles que nous venons d'examiner. Nous n'en rapporterons pas moins les passages les plus caractéristiques et les plus propres à compléter le tableau que nous avons pris à tâche de présenter ici.

Dans le morceau suivant (*Châṇd. Up.*, 2, 24, 1-16) le sacrifice paraît être considéré d'une manière moins symbolique que dans la plupart des passages que nous avons rassemblés jusqu'à présent. Mais on remarquera qu'il ne s'agit pas ici de la délivrance; on n'a en vue que l'obtention des mondes : or, le sacrifice sous sa forme orthodoxe, pour ainsi dire, et consacrée par le rituel, en était l'unique moyen, avant comme après la systématisation de la philosophie de l'âtman.

Brahmavâdino vadanti yad vasûnâṃ prâtaḥsavanaṃ rudrâṇâṃ mâdhyandinaṃ savanam âdityânâṃ ca viçveshâṃ ca devânâṃ tṛtîyasavanaṃ.

1. Parce que ses modifications sont infinies. *Tac ca mano vṛttibhedenânantam.* Çaṅk.

2. Qui sont réunis dans le manas. Çaṅk.

3. Voir au chapitre sur les prânas ou les esprits vitaux, ce qu'il faut entendre ici par le *prâna*, l'*apâna*, et le *vyâna*.

Kva tarhi yajamânasya loka iti sa yas taṃ na vidyât katham kuryâd atha vidvân kuryât.

Purâ prâtaranuvâkasyopâkaraṇâj jaghanena gârhapatyasyodaṅmukha upaviçya sa vâsavaṃ sâmâbhigâyati.

Lokadvâram apâvṛṇu paçyema tvâ vayaṃ râjyâyeti.

Atha juhoti namo' gnaye pṛthivîkshite lokakshite lokaṃ me yajamânâya vindaisha vai yajamânasya loka etâsmi.

Atra yajamânaḥ parastâd âyushaḥ svâhâpajahi parigham ity uktvottishthati tasmai vasavaḥ prâtaḥsavanaṃ samprayacchanti.

Purâ mâdhyandinasya savanasyopâkâraṇâj jaghanenâgnîdhrîyasyodaṅmukha upaviçya sa raudraṃ sâmâbhigâyati.

Lokadvâram apâvṛṇu paçyema tvâ vayaṃ virâjyâyeti.

Atha juhoti namo vâyave' ntarikshakshite lokakshite lokaṃ me yajamânâya vindaisha vai yajamânasya loka etâsmi.

Atra yajamânaḥ parastâd âyushaḥ svâhâpajahi parigham ity uktvottishthati tasmai rudrâ mâdhyandinaṃ savanaṃ samprayacchanti.

Purâ tṛtîyasavanasyopâkaraṇâj jaghanenâhavanîyasyodaṅmukha upaviçya sa âdityaṃ sa vaiçvadevaṃ sâmâbhigâyati.

Lokadvâram apâvṛnu paçyema tvâ vayaṃ svârâjyâyeti.

âdityam atha vaiçvadevaṃ lokadvâram apâvṛnu paçyema tvâ vayaṃ sâmrajyâyeti.

Atha juhoti nama âdityebhyaç ca viçvebhyaç ca devebhyo divikshidbhyo lokakshidbhyo lokaṃ me yajamânâya vindata.

Esha vai yajamânasya loka etâsmy atra yajamânaḥ parastâd âyushaḥ svâhâpahataparigham ity uktvottishthati.

Tasmâ âdityâç ca viçve ca devâs tṛtîyasavanaṃ samprayacchanty esha ha vai yajñasya mâtrâṃ veda ya evaṃ veda.

« Ceux qui connaissent le Veda déclarent que le (sacrifice) du matin (appelé) *savana* est pour les Vasus ; celui de midi pour les Rudras, et le troisième (celui du soir) pour les Âdityas et les Viçvedevas.

« Où est donc le monde destiné au sacrifiant? Comment celui qui ne saurait pas cela pourrait-il accomplir le sacrifice? Mais s'il le sait, il peut sacrifier.

« Avant l'invitation de réciter l'invocation du matin, le sacrifiant, se plaçant derrière le feu *gârhapatya*[1] et le visage tourné vers le nord, chante le Sâman (chant du Sâma-veda) consacré aux Vasus :

« Ouvre la porte du monde, afin que nous te voyions pour obtenir la domination. »

« Puis il verse l'oblation dans le feu (en disant) : « Hommage à Agni, qui demeure sur la terre, qui demeure dans le monde de la terre. Procure-moi ce monde, à moi qui accomplis le sacrifice. Ce monde est au sacrifiant.

« Moi qui sacrifie, je m'y rendrai après ma mort[2]. *Svâhâ!* Enlève la barrière[3]. » Après avoir prononcé ces paroles, il se lève et les Vasus lui accordent l'objet du sacrifice du matin.

« Avant l'invitation au sacrifice de midi, le sacrifiant, se plaçant derrière le feu *âgnîdhrîya*[4], le visage tourné vers le nord, chante le Sâman consacré aux Rudras :

« Ouvre la porte du monde, afin que nous te voyions pour obtenir la complète domination. »

« Puis il verse l'oblation dans le feu (en disant) : « Hommage à Vâyu, qui demeure dans l'atmosphère, qui demeure dans le monde de l'atmosphère. Procure-moi ce monde, à moi qui accomplis le sacrifice, Ce monde est au sacrifiant.

« Moi qui sacrifie, je m'y rendrai après ma mort. *Svâhâ!* Enlève la barrière. » Après avoir prononcé ces paroles, il se lève et les Rudras lui accordent l'objet du sacrifice de midi.

« Avant l'invitation au troisième sacrifice, le sacrifiant, se plaçant derrière le feu *âhavanîya*[5], le visage tourné vers le nord, chante le Sâman consacré aux Âdityas et aux Viçvedevas :

« Ouvre la porte du monde, afin que nous te voyions pour obtenir la royauté du ciel. » Voilà pour les Âdityas. Il dit ensuite pour les Viçvedevas : « Ouvre la porte du monde, afin que nous te voyions pour obtenir la domination universelle. »

« Puis il verse l'oblation dans le feu (en disant) : « Hommage aux Âdityas et aux Viçvedevâs, qui demeurent dans le ciel, qui

1. Le feu du maître de maison; l'un des trois feux du sacrifice que chaque brâhmane doit entretenir.

2. *Âyushaḥ parastâd ûrdhvam mṛtaḥ sann ity arthaḥ.* Çank.

3. Qui ferme la porte du monde (désiré). *Parigham lokadvârârgalam.* Çank.

4. Le feu du sud selon Çankara.

5. Le feu de l'est; un autre des trois feux dont il vient d'être question.

demeurent dans le monde du ciel. Procurez-moi ce monde, à moi qui accomplis le sacrifice. Ce monde est au sacrifiant.

« Moi qui sacrifie, je m'y rendrai après ma mort. *Svâhà!* Enlevez la barrière. » Après avoir prononcé ces paroles, il se lève.

« Les Âdityas et les Viçvedevas lui font obtenir l'objet du troisième sacrifice. Celui qui possède cette connaissance connaît l'essence[1] du sacrifice[2]. »

Avec le morceau suivant (*Chând. Up.*, 3, 16, 1-6), qui a toutefois beaucoup d'analogie avec celui que nous venons de citer, nous retombons dans les rapprochements bizarres où la liturgie se trouve mêlée à la physiologie et à la métrique, et dans les conceptions allégoriques du sacrifice dont les anciennes Upanishads fournissent tant d'exemples.

Purusho vâva yajñas tasya yâni caturviṃçati varshâṇi tat prâtaḥsavanaṃ caturviṃçaty akshará gâyatrî gâyatraṃ prâtaḥsavanaṃ tad asya vasavo' nvâyattâḥ prâṇâ vâva vasava ete hîdaṃ sarvaṃ vâsayanti.

Taṃ ced etasmin vayasi kiṃ cid upatapet sa brûyât prâṇâ vasava idaṃ me prâtaḥsavanaṃ mâdhyandinaṃ savanam anusantanuteti mâhaṃ prâṇânâṃ vasûnâṃ madhye yajño vilopsîyéty ud dhaiva tata ety agado ha bhavati.

Atha yâni catuçcatvâriṃçad varshâṇi tan mâdhyandinaṃ savanaṃ catuçcatvâriṃçad akshará trishṭup traishṭubhaṃ mâdhyandinaṃ savanaṃ tad asya rudrâ anvâyattâḥ prâṇâ vâvâ rudrâ ete hîdaṃ sarvaṃ rodayanti.

Taṃ ced etasmin vayasi kiṃ cid upatapet sa brûyât prâṇâ rudrâ idaṃ me mâdhyandinaṃ savanaṃ tṛtîyasavanam anusantanuteti mâhaṃ prâṇânâṃ rudrâṇâṃ madhye yajño vilopsîyety ud dhaiva tata ety agado ha bhavati.

Atha yâny ashṭâcatvâriṃçad varshâṇi tat tṛtîyasavanam ashṭâcatvâriṃçad akshará jagatî jâgataṃ tṛtîyasavanaṃ tad asyâdityâ anvâyattâḥ prâṇâ vâvâdityâ ete hîdaṃ sarvam âdadate.

Taṃ ced etasmin vayasi kiṃ cid upatapet sa brûyât prâṇâ âdityâ idaṃ me tṛtîyasavanam âyur anusantanuteti

1. *Yajnasya mâtrâm yajnayâthâtmyam.* Çank.
2. Comp. *Maitri Up.*, 6, 35.

mâham prâṇânâm âdityânâm madhye yajño vilopsîyety ud dhaiva tata ety agado haiva bhavati.

Etad dha sma vai tad vidvân âha mahidâsa aitareyaḥ sa kim ma etad upatapasi yo' ham anena na preshyâmîti sa ha shoḍaçam varshaçatam ajîvat pra ha shoḍaçam varshaçatam jîvati ya evam veda.

« L'homme est le sacrifice. Vingt-quatre ans de sa vie sont le sacrifice (*savana*) du matin. La *gâyatrî* est de vingt-quatre syllabes et le mètre du savana du matin est la gâyatrî. Les Vasus sont les divinités de cette cérémonie; or, les prâṇas sont les Vasus, car ils font subsister (*vâsayanti*) tout.

« Si quelque maladie lui survient durant cette (première) période de sa vie, qu'il dise : — « O prâṇas, qui êtes les Vasus, prolongez mon savana du matin jusqu'à celui de midi, afin que le sacrifice, qui est moi-même, ne soit pas anéanti[1] au milieu des prâṇas, qui sont les Vasus. » Il échappe ainsi à la maladie et il est guéri.

« Quarante-quatre ans de sa vie sont le savana de midi. La *trishṭubh* est de quarante-quatre syllabes et le mètre du savana de midi est la trishṭubh. Les Rudras sont les divinités de cette cérémonie; or, les prâṇas sont les Rudras, car ils provoquent les larmes (*rodayanti*).

« Si quelque maladie survient à l'homme durant cette (seconde) période de sa vie (de vingt-quatre à soixante-huit ans), qu'il dise : — « O prâṇas, qui êtes les Rudras, prolongez mon savana de midi jusqu'au troisième savana, afin que le sacrifice, qui est moi-même, ne soit pas anéanti au milieu des prâṇas qui sont les Rudras. » Il échappe ainsi à la maladie et il est guéri.

« Quarante-huit ans de sa vie sont le troisième savana. La *jagatî* est de quarante-huit syllabes et le mètre du troisième savana est la jagatî. Les Âdityas sont les divinités de cette cérémonie; or, les prâṇas sont les Âdityas, car ils reçoivent (*âdadate*) tout.

« Si quelque maladie survient à l'homme durant cette (troisième) période de sa vie, qu'il dise : — « O prâṇas, qui êtes les Adityas, prolongez ce troisième savana jusqu'au terme d'une vie complète (de cent seize ans), afin que le sacrifice, qui est moi-même, ne soit pas anéanti au milieu des prâṇas qui sont les Adityas. » Il échappe ainsi à la maladie et il est guéri.

1. Comp. *Rg*-veda, II, 28, 5.

« Sachant cela, Mahidâsa Aitareya (fils d'Itara) dit (à la maladie. *Çaṅk.*) : — « A quoi bon me faire souffrir, car je n'en mourrai pas. » Et il vécut cent seize ans. Celui qui possède cette connaissance vit cent seize ans. »

Les chapitres suivants (*Chând. Up.*, 5, 18, 2 ; 5, 19, 1 et 2 ; 5, 20, 1 et 2 ; 5, 21, 1 et 2 ; 5, 22, 1 et 2 ; 5, 23, 1 et 2 ; et 5, 24, 1 et 2) nous offrent une nouvelle assimilation du sacrifice aux fonctions animales de l'homme et spécialement à la nutrition dans son rapport avec le prâṇa, et les sens, et, par leur intermédiaire, avec l'univers sensible.

Tasya ha vâ etasyâtmano vaiçvânarasya mûrdhaiva sutejâç cakshur viçvarûpaḥ prâṇaḥ pṛthagvartmâtmâ saṃ deho bahulo bastir eva rayiḥ pṛthivy eva pâdau ura eva vedir lomâni barhir hṛdayaṃ gârhapatyo mano' nvâhâryapacana âsyam âhavanîyaḥ.

Tad yad bhaktaṃ prathamam âgacchet tad dhomîyaṃ sa yâṃ prathamâm âhutiṃ juhuyât tâṃ juhuyât prâṇâya svâheti prâṇas tṛpyati.

Prâṇe tṛpyati cakshur tṛpyati cakshushi tṛpyaty âdityas tṛpyaty âdityе tṛpyati dyaus tṛpyati divi tṛpyatyâṃ yat kiṃ ca dyauç câdityaç câdhitishthatas tat tṛpyati tasyânutṛptiṃ tṛpyati prajayâ paçubhir annâdyena tejasâ brahmavarcaseneti.

Atha yâṃ dvitîyâṃ juhuyât tâṃ juhuyât vyânâya svâheti vyânas tṛpyati.

Vyâne tṛpyati çrotraṃ tṛpyati çrotre tṛpyati candramâs tṛpyati candramasi tṛpyati diças tṛpyanti dikshu tṛpyatîshu yat kiṃ ca diçaç ca candramâç câdhitishthanti tat tṛpyati tasyânutṛptiṃ, etc.

Atha yâṃ tṛtîyâṃ juhuyât tâṃ juhuyâd apânâya svâhety apânas tṛpyati.

Apâne tṛpyati vâk tṛpyati vâci tṛpyatyâm agnis tṛpyaty agnau tṛpyati pṛthivî tṛpyati pṛthivyâṃ tṛpyatyâṃ yat kiṃ ca pṛthivî câgniç câdhitishthatas tat tṛpyati tasyânutṛptiṃ, etc.

Atha yâṃ caturthîm juhuyât tâṃ juhuyât samânâya svâheti samânas tṛpyati.

Samâne tṛpyati manas tṛpyati manasi tṛpyati parjanyas tṛpyati parjanye tṛpyati vidyut tṛpyati vidyuti tṛpyatyâṃ yat kiṃ ca vidyuc ca parjanyaç câdhitishthatas tat tṛpyati tasyânutṛptim, etc.

Atha yâm pañcamîṃ juhuyât tâṃ juhuyâd udânâya svâhety udânas tṛpyati.

Udâne tṛpyati vâyus tṛpyati vâyau tṛpyaty âkâças tṛpyaty âkâçe tṛpyati yat kiṃ ca vâyuç câkâçaç câdhitishthatas tat tṛpyati tasyânutṛptiṃ, etc.

Sa ya idam avidvân agnihotraṃ juhoti yathângârân apohya bhasmani juhuyât tâdṛk tat syât.

Atha ya etad evaṃ vidvân agnihotraṃ juhoti tasya sarveshu lokeshu sarveshu bhûteshu sarveshu âtmasu hutaṃ bhavati.

« La tête de cet âtman *vaiçvânara* (commun à tous les hommes[1]) est brillante ; son œil prend toutes les formes ; son prâṇa suit différentes voies ; son âtman est l'assemblage grossier du corps (Dict. S. P.) ; sa vessie[2] est la richesse ; ses pieds sont la terre ; sa poitrine est l'autel[3] ; ses poils sont le gazon (employé dans le sacrifice) ; son cœur est le feu *gârhapatya ;* son manas est le feu *anvâhâryapacana* (le feu du sud) ; sa bouche est le feu *âhavaniya.*

« La première bouchée du repas doit être offerte en sacrifice. Que la première oblation (faite ainsi) soit présentée au prâṇa (en disant : « *Svâhâ !* » (Alors) le prâṇa est satisfait.

« Quand le prâṇa est satisfait, la vue est satisfaite ; quand la vue est satisfaite, le soleil est satisfait ; quand le soleil est satisfait, le monde du ciel est satisfait ; quand le ciel est satisfait, tout ce qui appartient au domaine du ciel et du soleil est satisfait. Grâce à cette satisfaction, il (le sacrifiant) est satisfait en postérité, bétail, nourriture, force et science sacrée.

« Que la seconde oblation soit offerte au vyâna (en disant) : « *Svâhâ.* » (Alors) le vyâna est satisfait.

« Quand le vyâna est satisfait, l'ouie est satisfaite ; quand l'ouie est satisfaite, la lune est satisfaite ; quand la lune est satisfaite, les points cardinaux sont satisfaits ; quand les points cardinaux sont satisfaits, tout ce qui appartient au domaine de la lune et des points cardinaux est satisfait. Grâce à cette satisfaction, etc...

« Que la troisième oblation soit offerte à l'apâna (en disant) : « *Svâhâ.* » (Alors) l'apâna est satisfait.

« Quand l'apâna est satisfait, la voix est satisfaite ; quand la voix est satisfaite, le feu est satisfait ; quand le feu est satisfait,

1. Nom d'Agni dans le *Ṛg*-veda.
2. Sans doute par allusion à la pluie, source de toute richesse.
3. *ákârasâmânyât,* « à cause de la ressemblance de forme. » Çank.

la terre est satisfaite; quand la terre est satisfaite, tout ce qui appartient au domaine de la terre et du feu est satisfait. Grâce à cette satisfaction, etc...

« Que la quatrième oblation soit offerte au samâna (en disant) : « *Svâhâ.* » (Alors) le samâna est satisfait.

« Quand le samâna est satisfait, le manas est satisfait; quand le manas est satisfait, *Parjanya*[1] est satisfait; quand Parjanya est satisfait, l'éclair est satisfait ; quand l'éclair est satisfait, tout ce qui appartient au domaine de l'éclair et de Parjanya est satisfait. Grâce à cette satisfaction, etc...

« Que la cinquième oblation soit offerte à l'udâna[2] (en disant) : « *Svâhâ.* » (Alors) l'udâna est satisfait.

« Quand l'udâna est satisfait, le vent (ou l'air) est satisfait; quand le vent est satisfait, l'éther est satisfait ; quand l'éther est satisfait, tout ce qui appartient au domaine du vent et de l'éther est satisfait. Grâce à cette satisfaction, etc...

« Celui qui célèbre l'Agnihotra sans posséder cette connaissance, fait la même chose que celui qui, ayant retiré les charbons, verserait son oblation sur la cendre.

« (Au contraire), l'oblation de celui qui célèbre l'Agnihotra en possédant cette connaissance est efficace dans tous les mondes, dans tous les êtres, dans tous les âtmans[3]. »

Dans un autre passage (*Chând. Up.*, 4, 11, 1; 4, 12, 1 et 4, 13, 1), les feux du sacrifice sont considérés eux-mêmes dans leur rapport avec différentes séries de modes généraux de l'être.

Atha hainaṃ gârhapatyo' nuçaçâsa pṛthivy agnir annam âditya iti ya esha âditye purusho dṛçyate so' ham asmîti.

Atha hainam anvâhâryapacano' nuçaçâsâpo diço nakshatrâṇi candramâ iti ya esha candramasi purusho dṛçyate so' ham asmîti.

Atha hainam âhavanîyo' nuçaçâsa prâṇa âkâço dyaur vidyud iti ya esha vidyuti purusho dṛçyate so' ham asmîti.

« Puis le feu gârhapatya lui donna cet enseignement[4] : — « La terre, le feu, la nourriture, le soleil (sont mes quatre corps[5]); je suis le purusha qu'on voit dans le soleil. »

1. Le nuage.
2. Une cinquième sorte d'esprit vital.
3. Le corps, les sens, le manas, la buddhi. Çank.
4. Les feux du sacrifice sont supposés s'adresser eux-mêmes au *brahmacârin* Upakosala Kâmalâyana.
5. Daprès Çank. qui ajoute au texte : *mamaitâç catasras tanavah.*

« Puis le feu anvâhâryapacana lui donna cet enseignement : — « L'eau, les points cardinaux, les constellations, la lune (sont mes quatre corps) ; je suis le purusha qu'on voit dans la lune. »

« Puis le feu âhavanîya lui donna cet enseignement : — « Le prâṇa, l'éther, le monde du ciel, l'éclair (sont mes quatre corps) ; je suis le purusha qu'on voit dans l'éclair. »

Nous trouvons (*Chând. Up.*, 4. 17, 1-8) la preuve que ces rapprochements ne sont pas de simples comparaisons, des sortes de jeux d'esprit sans importance réelle ni valeur dogmatique. Ainsi, d'après le passage que nous allons citer, une invocation adressée à l'un des *lokas* a pour vertu d'effacer les erreurs matérielles qu'on peut commettre dans la célébration du sacrifice.

Prajâpatir lokân abhyatapat teshâṃ tapyamânânâṃ rasân prâvṛhad agniṃ pṛthivyâ vâyum antarikshâd âdityaṃ divaḥ.

Sa etâs tistro devatâ abhyatapat tâsâṃ tapyamânânâṃ rasân prâvṛhad agner ṛco vâyor yajûṃshi sâmâdityât.

Sa etâṃ trayîṃ vidyâm abhyatapat tasyâs tapyamânâyâ rasân prâvṛhad bhûr ity ṛgbhyo bhuvar iti yajurbhyaḥ svar iti sâmabhyaḥ.

Tad yady ṛkto rishyed bhûḥ svâheti gârhapatye juhuyâd ṛcâm eva tad rasenarcâṃ vîryeṇarcâm yajñasya virishṭaṃ saṃdadhâti.

Atha yadi yajushṭo rishyed bhuvaḥ svâheti dakshiṇâgnau juhuyât yajushâm eva tad rasena yajushâṃ vîryeṇa yajushâṃ yajñasya virishṭaṃ saṃdadhâti.

Atha yadi sâmato rishyet svaḥ svâhety âhavanîye juhuyât sâmnâm eva tad rasena sâmnâṃ vîryeṇa sâmnâṃ yajñasya virishṭaṃ saṃdadhâti.

Tad yathâ lavaṇena suvarṇaṃ saṃdadhyât suvarṇena rajataṃ rajatena trapu trapuṇâ sîsaṃ sîsena lohaṃ lohena dâru dâru carmaṇâ.

Evam eshâṃ lokânâm âsâṃ devatânâm asyâs trayyâ vidyâyâ vîryeṇa yajñasya virishṭaṃ saṃdadhâti bheshajakṛto ha vâ esha yajño yatraivaṃvid brahmâ bhavati.

« Prajâpati échauffa les mondes[1], ces mondes étant échauffés,

1. Çank. commente ce passage en ces termes : *Prajâpatir lokân abhyatapat lokân uddiçya tatra sârajigṛkshayâ dhyânalakshanam tapaç cacâra.* « Prajâpati échauffa les mondes, *c'est-à-dire,* il fit en vue des mondes et

il en tira les sucs : le feu de la terre, le vent de l'atmosphère, le soleil du ciel.

« Il échauffa ces trois divinités, ces divinités étant échauffées, il en tira les sucs : le ṛg-veda du feu, le Yajur-veda du vent, le Sâma-veda du soleil.

« Il échauffa cette triple science, (les trois Vedas) ; cette triple science étant échauffée, il en tira les sucs : *bhûr* (le monde de la terre) du ṛg-veda ; *bhuvar* (le monde de l'atmosphère) du Yajur-veda ; *svar* (le monde du ciel) du Sâma-veda.

« Si quelque faute est commise (dans la célébration du sacrifice) relativement à (la récitation des vers du) ṛgveda[1], il faut offrir une oblation dans le feu gârhapatya (en disant) : « *Svâhâ* à Bhûr ! » Par le suc du ṛg-veda, par la vertu du ṛg-veda, on répare les fautes commises dans le sacrifice relativement à l'emploi du ṛg-veda.

« Si quelque faute est commise (dans la célébration du sacrifice) relativement (aux prescriptions du) Yajur-veda, il faut offrir une oblation dans le feu dakshiṇâ (en disant) : « *Svâhâ* à Bhuvar ! » Par le suc du Yajur-veda, par la vertu du Yajur-veda, on répare les fautes commises dans le sacrifice relativement à l'emploi du Yajur-veda.

« Si quelque faute est commise (dans la célébration du sacrifice) relativement au (chant des vers du) Sâma-veda, il faut offrir une oblation dans le feu âhavanîya (en disant) : « *Svâhâ* à Svar ! » Par le suc du Sâma-veda, par la vertu du Sâma-veda, on répare les fautes commises dans le sacrifice relativement à l'emploi du Sâma-veda.

« De même qu'on soude (ou qu'on raccommode) l'or avec le borax[2], l'argent avec l'or, l'étain avec l'argent, le plomb avec l'étain, le fer avec le plomb, le bois avec le fer ou avec le cuir ;

« Ainsi, par la vertu de ces mondes, de ces divinités, de cette triple science, on répare[3] les fautes commises dans la célébration

pour en obtenir l'essence, une pénitence consistant dans la méditation. »

1. *Yady rktah ṛksambandhâd* rnnimittam *rishyed yajnah kshatam prâpnuyât.* Çank.

2. *Tad yathâ lavanena suvarnam samdadhyât kshârena tankanâdinâ khareshu mrdutvakaram hi tat suvarnena rajatam açakyasamdhânam samdadhyât.* Çank.

3. M. à m. on rattache (les parties correctes séparées par la faute commise).

du sacrifice. Le sacrifice dont le *brahman* possède cette science a un bon médecin[1]. »

Quant aux effets mêmes du sacrifice, ils sont énoncés aussi explicitement que possible dans le passage suivant (*Chând. Up.*, 5.10, 3-7[2]), en opposition à ceux de la science de l'âtman et de la pénitence, qui produisent la délivrance. Le sacrifice, au contraire, fait parcourir indéfiniment le cercle de la transmigration aux âmes individuelles.

Atha ya ime grâma ishṭâpûrte dattam ity upâsate te dhûmam abhisaṃbhavanti dhûmâd râtriṃ râtrer aparapakṣham aparapakṣhâd yân shaḍ dakshiṇaiti mâsâṃs tân naite saṃvatsaram abhiprâpnuvanti.

Mâsebhyaḥ pitṛlokaṃ pitṛlokâd âkâçam âkâçâc candramasam esha somo râjâ tad devânâm annaṃ taṃ devâ bhakshayanti.

Tasmin yâvat saṃpâtam ushitvâthaitam adhvânaṃ punar nivartante yathetam âkâçam âkâçâd vâyuṃ vâyur bhutvâ dhûmo bhavati dhûmo bhûtvâbhraṃ bhavati.

Abhraṃ bhûtvâ megho bhavati megho bhûtvâ pravarshati ta iha vrîhiyavâ aushadhivanaspatayas tilamâshâ itiˇ jâyante' to vai khalu durnishprapataraṃ[3] yo yo hy annam atti yo retaḥ siñcati tad bhûya eva bhavati.

Tad ya iha ramaṇîyacaraṇâ abhyâço ha yat te ramaṇîyâṃ yonim âpadyeran brâhmaṇayoniṃ vâ kshatriyayoniṃ vâ vaiçyayoniṃ vâtha ya iha kapûyacaraṇâ abhyâço ha yat te kapûyâṃ yonim âpadyeran çvayoniṃ vâ çûkarayoniṃ vâ caṇḍâlayoniṃ vâ.

« Ceux qui restent dans le village[4] et dont le culte consiste à célébrer l'Agnihotra, à pratiquer des œuvres pieuses[5] et à faire l'aumône, s'unissent (après leur mort) à la fumée[6], de la fumée (ils passent) dans la nuit, de la nuit, dans la quinzaine lunaire obscure, de la quinzaine lunaire obscure, dans les six mois

1. *Rogârta iva pumamç cikitsakena sukshitenaisha yajno bhavati*, Çank.

2. Comp. *Brh. âr. Up.*, 6, 2, 16 et *Kaush. Up.* 1, 2-4.

3. Les auteurs du Dict. de St-Pét. proposent la leçon *durnishprapatanam*.

4. Par opposition à ceux qui s'en vont dans la forêt.

5. C'est ainsi que *Çank.* explique *ishṭâpûrta*. Dans le passage correspondant de la *Brh. âr. Up.* (6, 2. 16), cette expression est remplacée par *yajna, dâna, tapas*, « le sacrifice, l'aumône, la pénitence. »

6. Considérée comme une divinité ; *dhûmâbhimâninîm devatâm*. Çank ; et ainsi pour les catégories suivantes.

durant lesquels le soleil descend au sud; mais (de là) ils ne parviennent pas dans l'année[1].

« De ces mois ils passent dans le monde des pitris, du monde des pitris dans l'éther, de l'éther dans la lune. La lune est le roi *Soma;* c'est la nourriture des dieux; les dieux la[2] mangent.

« Étant restés là jusqu'à ce que les conséquences de l'œuvre aient été épuisées[3], ils reprennent cette route (par laquelle ils sont venus, c'est-à-dire) qu'ils passent dans l'éther[4], de l'éther dans l'air; étant air, ils deviennent fumée; étant fumée, ils deviennent nuage.

« Etant nuage, ils deviennent nuage (qui se condense, ou bruine); étant nuage qui se condense, ils se dissolvent en pluie. Ils naissent ici-bas sous forme de riz, de blé, de plantes, d'arbres, de sésame, de lentilles. Il est difficile de sortir de là[5]. Ils prennent la forme de tout animal qui en fait sa nourriture et qui émet de la semence.

« Ceux dont la conduite ici-bas est louable, obtiennent, comme il est prévu, une matrice avantageuse (telle que celle) d'où naît un brâhmane, un kshatriya ou un vaiçya; ceux dont la conduite est condamnable, obtiennent, comme il est prévu, une matrice inférieure (telle que celle) d'où naît un chien, un pourceau ou un candala. »

La *Kaushîtaki Upanishad*, qui n'est composée en grande partie que de variantes de passages qui figurent dans la *Brih. âr. Up.* et la *Chând. Up.*, offre pourtant quelques morceaux

1. Parce qu'il faut pour cela passer par les six mois durant lesquels le soleil s'élève vers le nord, ce qui est le privilège de ceux qui sont partis pour la forêt. Voir *Brh. âr. Up.*, 6, 2, 15, et plus bas le chap. sur la Transmigration.

2. *Tam candramasam annam devatâ indrâdayo bhakshayanti.* Çank.

3. *Çank.* explique *sampâtah* par *karmanah kshayah* « l'extinction de l'œuvre. »

4. *Yâs teshâm candramandale çarirârambhakâ âpa âsams tâs teshâm tatropabhoganimittânâm karmanâm kshaye vilîyante ghritasamsthânam ivâgnisamyoge tâ vilînâ antarikshasthâ âkâçabhûtâ iva sûkshmâ bhavanti.* « Les eaux, principe du corps (des transmigrants dont il s'agit), qui se trouvent dans l'orbe de la lune se dissolvent quand sont épuisées les œuvres auxquelles sont dues les jouissances qu'on y goûte; elles se dissolvent comme un pain de beurre qu'on approche du feu et, quand elles sont dissoutes, elles se répandent dans l'atmosphère sous une forme subtile et deviennent en quelque sorte l'éther. » Çank.

5. A cause des différentes vicissitudes que les eaux ou les plantes ont souvent à subir avant de devenir parties intégrantes du corps des animaux. (Résumé du commentaire de Çank.)

auxquels rien ne correspond dans ces ouvrages, mais où le sacrifice, quand il en est question, est rattaché, comme dans plusieurs des fragments que nous venons de passer en revue, au symbolisme qui parait servir de transition entre le brâhmanisme proprement dit et la doctrine de l'âtman. Il en est ainsi de ce paragraphe (*Kaush. Up.*, 2. 7).

Athâtaḥ sarvajitaḥ kaushîtakes trîṇy upâsanâni bhavanti sarvajid dha sma kaushîtakir udyantam âdityam upatishthate yajñopavîtaṃ kṛtvodakam ânîya triḥ prasicyodapâtraṃ vargo' si pâpmânaṃ me vṛṅdhîty etayaivâvṛtâ madhye santam udvargo' si pâpmânaṃ ma udvṛṅdhîty etayaivâvṛtâs taṃ yantaṃ saṃvargo'. si pâpmânaṃ me saṃvṛṅdhîti tad yad ahorâtrâbhyaṃ pâpam akarot saṃ tad vṛṅkte tatho evaivaṃ vidvân etayaivâvṛtâdityam upatishthate yad ahorâtrâbhyâṃ pâpaṃ karoti saṃ tad vṛṅkte.

« Voici les trois adorations de Kaushîtaki, le vainqueur de tous (les mondes). Kaushîtaki, le vainqueur de tous (les mondes), adorait le soleil levant. Ayant revêtu le cordon du sacrifice, apporté de l'eau et rincé trois fois la coupe (il dit): — « Tu es celui qui écarte, écarte mon péché. » De cette même manière, il adora le soleil arrivé au milieu de sa course (en disant) : — « Tu es celui qui écarte en s'élevant, écarte en t'élevant mon péché. » De cette même manière, il adora le soleil couchant (en disant) : — « Tu es celui qui écarte complètement, écarte complètement mon péché. » Il écartait ainsi complètement le péché qu'il avait pu commettre le jour et la nuit. De la même manière, celui qui possède cette connaissance écarte complètement le péché qu'il peut commettre le jour et la nuit. »

Dans le passage suivant (*Kaush. Up.*, 2, 4), nous trouvons, non-seulement des données curieuses sur l'objet qui nous intéresse spécialement, c'est-à-dire sur les modifications que la philosophie de l'âtman semble avoir apportées au sens des cérémonies religieuses et peut-être aux rites eux-mêmes; mais nous y voyons encore, sinon l'idée déterminante et originelle d'une pratique ascétique fort singulière et qui tient une grande place dans les mortifications des yogistes, — la suspension des fonctions respiratoires, — du moins l'interprétation qu'on en donnait à une époque aussi reculée que celle où fut rédigée la *Kaush. Up.*

Athâtaḥ saṃyamanaṃ prâtardanam antaram agnihotram ity âcakshate yâvad vai purusho bhâshate na tâvat prâṇitum çaknoti prâṇaṃ tadâ vâci juhoti yâvad vai

purushaḥ prâṇiti na tâvad bhâshitum çaknoti vâcaṃ tadâ prâṇe juhoty ete anante amṛte âhutî jâgrac ca svapaṃç ca saṃtataṃ juhoty atha yâ anyâ âhutayo' ntavatyas tâḥ karmamayâ hi bhavanti tad dha smaitat pûrve vidvâṃso' gnihotraṃ na juhavâṃcakruḥ.

« Voici maintenant la coercition de *Pratardana*[1], qui est appelée le Agnihotra intérieur. Tant qu'un homme parle il ne peut pas aspirer; il sacrifie alors le prâṇa dans la voix. Tant qu'un homme aspire, il ne peut pas parler : il sacrifie alors la voix dans le prâṇa. Ce sont les deux oblations incessantes, immortelles; dans la veille ou dans le sommeil, on les offre constamment. Les autres oblations sont intermittentes, car elles consistent dans le sacrifice. Les anciens connaissant cela, ne célébraient pas l'Agnihotra. »

Nous retrouvons dans la *Praçna Up.* (les Upanishads qui se rangent entre celle-ci et la *Kaush. Up.* ne contiennent aucune notion importante sur le sacrifice) des passages relatifs au sacrifice, empruntés sinon pour les termes, du moins pour les idées, aux anciens documents que nous venons de parcourir.

C'est ainsi que nous lisons *Praçna Up.*, 4, 3 et 4 :

Prâṇâgnaya evaitasmin pure jâgrati gârhapatyo ha vâ esho' pâno vyâno' nvâhâryapacano yad gârhapatyât praṇîyate praṇayanâd âhavanîyaḥ prâṇaḥ.

Yad ucchvâsaniçvâsâv etâv âhutî samaṃ nayatîti sa samânaḥ mano ha vâva yajamâna ishṭaphalam evodânaḥ sa enaṃ yajamânam ahar ahar brahma gamayati.

« Les prâṇas sont les feux qui veillent dans cette ville[2] : l'apâna est le feu gârhapatya; le vyâna est le feu anvâhâryapacana et le prâṇa est le feu âhavanîya, parce que celui-ci est tiré[3] du feu gârhapatya.

« Le samâna qui dirige pareillement[4] l'expiration et l'inspiration comme deux oblations (est le hotar). Le manas est celui qui offre le sacrifice; l'udâna est le fruit du sacrifice, c'est lui qui conduit chaque jour le sacrifiant en Brahma (dans l'état de profond sommeil. *Çaṅk.*). »

Et dans un autre endroit (*Praçna Up.*, 1, 9 et 10; comp. le passage cité plus haut *Chând. Up.*, 5, 10, 3-7).

1. Roi de Kâçi, fils de Divodâsa et l'un des chantres du *rg*-veda.

2. *Navadvâre dehe* « aux neuf portes, *c'est-à-dire* le corps ». Çaṅk.

3. *Praṇîyate* par jeu de mots sur le mot *prâṇa*, parce que ce souffle est *tiré* de la bouche, du nez, etc.

4. *Samaṃ nayati*, par jeu de mots.

Saṃvatsaro vai prajâpatis tasyâyane dakshiṇaṃ cottaraṃ ca tad yeha vai tad ishṭâpurte kṛtam ity upâsate te cândramasam eva lokam abhijayante ta eva punar âvartante tasmâd ete ṛshayaḥ prajâkâmâ dakshiṇaṃ pratipadyante esha ha vai rayir yaḥ pitṛyâṇaḥ.

Athottareṇa tapasâ brahmacaryeṇa çraddhayâ vidyayâtmânam anvishyâdityam abhijayante etad dha prâṇânâm âyatanam etad amṛtam abhayam etat parâyaṇam etasmân na punar âvartanta.

« L'année est Prajâpati; elle a deux routes dirigées l'une vers le sud, l'autre vers le nord. Ceux qui font consister leur culte dans des actes tels que le sacrifice et les œuvres pieuses n'atteignent que le monde de la lune, et ils en redescendent (pour subir de nouveau les vicissitudes terrestres). Donc, les ṛshis qui désirent la postérité prennent la route du sud. Cette route, qui est celle des pitris, est la richesse.

« En prenant la direction du nord[1], en cherchant l'âtman au moyen de la pénitence, de la chasteté, de la foi et de la science, on conquiert le soleil. C'est le séjour des prâṇas, c'est l'immortel, c'est (l'être) sans crainte. C'est le but suprême. On n'en redescend pas. »

Dans la *Muṇḍaka Upanishad*, l'important passage que nous allons rapporter (1, 2, 1-13), atteste une fois de plus que, d'après la doctrine qu'on peut appeler désormais védantique, car elle avait déjà reçu à l'époque où cet ouvrage fut composé sa désignation technique et définitive, le sacrifice ne saurait procurer la délivrance et n'est propre qu'à faire passer l'homme dans les degrés supérieurs de l'existence soumise à la transmigration.

Tad etat satyaṃ mantreshu karmâṇi kavayo yâny apaçyams tâni tretâyâṃ bahudhâ saṃtatâni tâny âcaratha niyataṃ satyakâmâ esha vaḥ panthâḥ svakṛtasya loke.

Yadâ lelâyate hy arciḥ samiddhe havyavâhane tad ajyabhâgâvantareṇâhutîḥ pratipâdayec chraddhayâ hutaṃ.

Yasyâgnihotram adarçam apaurṇamâsam acâturmâsyam anâgrayaṇam atithivarjitaṃ ca ahutam avaiçvadevam avidhinâ hutam âsaptamâṃs tasya lokân hinasti.

Kâlî karâlî ca manojavâ ca sulohitâ yâ ca sudhûmravarṇâ sphulinginî viçvarûpî ca devî lelâyamânâ iti sapta jihvâḥ.

Eteshu yaç carate bhrâjamâneshu yathâkâlaṃ câhutayo

1. *Uttarenâyanena.* Çank.

hy âdadâyan taṃ nayanty etâḥ sûryasya raçmayo yatra devânâṃ patir eko' dhivâsaḥ.

Ehy ehîti tam âhutayaḥ suvarcasaḥ sûryasya raçmibhir yajamânaṃ vahanti priyâṃ vâcam abhivadantyo' rcayanty esha vaḥ puṇyaḥ sukṛto brahmalokaḥ.

Plavâ hy ete adṛḍhâ yajñarûpâ ashṭâdaçoktam avaraṃ yeshu karma etac chreyo ye' bhinandanti mûḍhâ jarâmṛtyuṃ te punar evâpi yanti.

Avidyâyâṃ antare vartamânâḥ svayaṃ dhîrâḥ paṇḍitâ manyamânâḥ jaṅghanyamânâḥ pariyanti mûḍhâ andhenaiva nîyamânâ yathândhâḥ.

Avidyâyâṃ bahudhâ vartamânâ vayaṃ kṛtârthâ ity abhimanyanti bâlâḥ yat karmiṇo na pravedayanti râgât tenâturâḥ kshîṇalokâç cyavante.

Ishṭâpûrtaṃ manyamânâ varishṭhaṃ nânyac chreyo vedayante pramûḍhâḥ nâkasya pṛshṭhe te sukṛte' nubhûtvemaṃ lokaṃ hînataraṃ câviçanti.

Tapaḥçraddhe ye hy upavasanty araṇye çântâ vidvaṃso bhaikshacaryâṃ carantaḥ sûryadvâreṇa te virajâḥ prayânti yatrâmṛtaḥ sa purusho hy avyayâtmâ.

Parîkshya lokân karmacitân brâhmaṇo nirvedam âyân nâsty akṛtaḥ kṛtena tad vijñânârthaṃ sa gurum evâbhigacchet samitpâṇiḥ çrotriyaṃ brahmanishṭham.

Tasmai sa vidvân upasannâya samyak praçântacittâya çamânvitâya yenâksharaṃ purushaṃ veda satyaṃ provâca tâṃ tattvato brahmavidyâṃ.

« Voici le vrai : Les sacrifices qui ont été révélés aux sages dans les hymnes des védas, se sont continués sans interruption et se sont multipliés dans le *Treta-yuga*[1]. O vous qui désirez le vrai[2], accomplissez exactement ces sacrifices. Telle est la voie qui vous conduira dans le monde qu'on obtient fatalement par l'œuvre[3].

« Quand le feu du sacrifice est allumé et que la flamme s'élève vacillante, il faut y déposer les oblations entre deux libations de beurre liquéfié. Il faut que la foi accompagne l'oblation[4].

1. En se divisant en plusieurs sortes, ou se sont célébrés à l'aide de différentes sortes de prêtres. (Çank). — Le Treta-Yuga est le deuxième âge du monde.

2. *Satyakâmâ yathâbhûtakarmaphalakâmâḥ.* « Ceux qui désirent les fruits naturels de l'œuvre. » *Çank.*

3. *Esha panthâvacyaphalaprâptisâdhanam ity arthaḥ.* Çank.

4. C'est l'interprétation de Çaṅkara, mais peut-être vaudrait-il mieux lire *çraddhayâhutam* en décomposant *çraddhayâ ahutam* et en rattachant

« Celui dont l'Agnihotra n'est pas accompagné des sacrifices à la nouvelle lune, au commencement de chaque saison, ni de l'offrande des prémices (à certaines époques de l'année), où l'on n'invite pas d'hôtes, où il n'y a pas d'oblation, ni de consécration aux Viçvedevas, ni l'observance des règles liturgiques — celui-là, ce sacrifice le prive des sept mondes (de *Bhur* à *Satya.* Çank.).

« Kâlî (la noire), Karâlî (la dévorante), Manojavâ (la rapide), Sulohitâ (la bien rouge), Sudhûmravarṇâ (la bien brune), Sphuliṅganî (l'étincelante) et la divine Viçvarûpî (la bigarrée), telles sont les sept langues vacillantes (de la flamme du sacrifice).

« Celui qui célèbre (le sacrifice) en temps convenable sur ces (langues) brillantes, les oblations le saisissent, et sous la forme des rayons du soleil, le conduisent là où réside le maître unique des dieux (Indra. *Çaṅk.*).

« Les oblations au brillant éclat portent ce sacrifiant au moyen des rayons du soleil, en lui disant : « — Viens, viens. » Elles lui adressent ces paroles bienveillantes et lui rendent cet hommage : — « Voilà le monde pur, fruit des bonnes œuvres, le monde de Brahma qui vous est destiné[1].

« Périssables[2] et éphémères sont les dix-huit personnes (seize prêtres, le sacrifiant et sa femme. *Çaṅk.*) dont dépend le sacrifice inférieur[3]. Les fous qui adorent ce sacrifice comme excellent, retournent dans la vieillesse et la mort[4].

« Ceux qui vivent dans l'ignorance, se croyant sages et savants, errent tourmentés et égarés comme des aveugles conduits par un aveugle.

« S'agitant dans l'ignorance, les insensés se disent : — « Notre but est atteint. » La passion qui leur fait accomplir l'œuvre, leur enlève la notion (de la vraie science); atteints de ce mal, ils perdent les mondes (qu'ils ont acquis[5]) et déchoient.

le sens à celui du verset suivant. Dans ce cas il faudrait traduire : « Celui dont l'Agnihotra n'est pas accompagné d'oblations faites avec foi (ni) des sacrifices, etc.

1. *Brahmalokah svargah prakaranât.* Çank.

2. *Çank.* explique *plavâh* par *vinâçinah,* le dict. de St Pet. par « vorzüglich » en le rapportant sans doute au verset précédent.

3. C'est-à-dire, n'est pas accompagné de la science (qui procure la délivrance). *Avaram kevalam jnânavarjitam karma.* Çank.

4. Après avoir séjourné quelque temps dans le ciel. *Kim cit kâlam svarge sthitvâ.* Çank.

5. C'est-à-dire les fruits de l'œuvre ou du sacrifice. *Kshînalokâh kshînakarmaphalâh.* Çank.

« S'imaginant que les sacrifices[1] et les œuvres pieuses[2] sont ce qu'il y a de meilleur[3], dans leur aveuglement ils ne connaissent rien de préférable. Ayant goûté (les fruits de l'œuvre. *Çaṅk.*) au haut du ciel qu'ils avaient gagné par leurs œuvres, ils reviennent (ensuite) prendre place en ce monde ou dans un monde encore inférieur.

« Ceux qui sont apaisés, qui possèdent la (vraie) science, qui vivent d'aumônes et passent leur vie au milieu de la forêt, observant les règles que prescrivent la pénitence et la foi, parviennent, après avoir répudié la passion, par le chemin du soleil (au lieu) où réside l'immortel, qui est le purusha, dont la nature ne subit plus de modifications.

« Le brâhmane qui s'est convaincu que les mondes[4] sont accumulés par les œuvres (ou par les sacrifices), se vouant au renoncement[5] (consistant à penser) : « Rien n'est ici-bas qui ne soit le résultat de l'œuvre[6] », doit, afin d'obtenir cette science (celle de l'être absolu) venir le feu du sacrifice à la main trouver un précepteur versé dans la tradition sacrée et plongé dans Brahma[7].

« Ce sage révèle, conformément à la vérité, à son disciple qui l'approche en observant les règles prescrites, et dont l'esprit est apaisé et doué de quiétude parfaite, la science réelle de Brahma par laquelle on connaît le purusha immuable. »

Si ce passage renferme quelques obscurités, il n'en présente pas moins très-explicitement l'œuvre (*karma*), ou le sacrifice qui en est le type, comme la cause indéfinie de la transmigration, ce qui est conforme à la théorie qu'exposent les Upanishads antérieures.

La *Çvetâçvatara Up.* paraît avoir été rédigée spécialement à l'usage des ascètes ; elle ne traite guère que de la nature de l'âme suprême et des moyens de s'unir à elle par la pénitence.

1. *Ishtam* « œuvres prescrites par la *çruti.* » Çaṅk.

2. *Pûrtam*, « œuvres prescrites par la *smṛti.* » Çaṅk.

3. Le moyen d'atteindre le but de l'homme, le souverain bien. *Purushârthasâdhanam varishtham.* Çaṅk.

4. Dont la série compose le cercle de la transmigration.

5. *Nirvedam... atra vairâgyârthe.* Çaṅk.

6. Et par conséquent qui ne soit passager. *Sarve eta hi lokâḥ karmacitâḥ karmacitatvâc cânityâḥ na nityam kim cid astîty abhipráyaḥ.* Çaṅk.

7. *Brahmanishtham hitvâ sarvakarmâṇi kevale' dvaye brahmaṇi nishthâ yasya so' yam bhramanishthaḥ taponishtha iti yadvat.* Çaṅk.

Nous n'avons donc pas à nous étonner qu'il n'y soit pas question du sacrifice.

La *Maitri Up.* est, comme nous l'avons vu, probablement postérieure à la *Çvetâçvat. Up.*, mais elle a tous les caractères d'une sorte de compilation des Upanishads plus anciennes ; aussi y retrouve-t-on des spéculations sur le sacrifice assez semblables à celles que nous avons rencontrées dans les plus anciens documents de ce genre.

Le passage suivant (*Maitri* 6, 53) en est un exemple.

Pañceshṭako vâ esho' gnih saṃvatsaras tasyemâ ishṭakâ yo vasanto grîshmo varshâḥ çarad dhemantaḥ sa çiraḥpakshasîpṛshṭhapucchavân esho' gnih purushavidaḥ seyaṃ prajâpateḥ prathamâ citiḥ. Karair yajamânanam antarikshaṃ utkshiptvâ vâyave prâyacchat prâṇo vai vâyuḥ prâṇo' gnis tasyemâ ishṭakâ yaḥ prâṇo vyâno' pânaḥ samâna udânaḥ sa çiraḥpakshasîpṛshṭhapucchavân esho' gnih purushavidas tad idam antarikshaṃ prajâpater dvitîyâ citiḥ. Karair yajamânaṃ divam utkshiptvendrâya prâyacchad asau vâ âditya indraḥ saisho' gnis tasyemâ ishṭakâ yad ṛg yajuḥ sâmâtharvâṅgirasâ itihâsaḥ purâṇaṃ sa çiraḥpakshasîpṛshṭhapucchavân esho' gnih purushavidaḥ saishâ dyauḥ prajâpates tṛtîyâ citiḥ. Karair yajamânasyâtmavide' vadânaṃ karoty aṅâtmavid utkshipya brahmaṇe prâyacchat tatrânandî modî bhavati.

« Ce feu (gârhapatya) avec ses cinq briques, est l'année. Ses briques sont le printemps, l'été, la saison des pluies, l'automne et l'hiver. Il a (ainsi) une tête, deux flancs, un dos et une queue. Cette (terre) est le premier lit de briques de Prajâpati qui connaît le purusha[1]. Ce (feu) lançant avec ses langues de flammes[2] le sacrifiant dans le monde de l'atmosphère, le remet à Vâyu[3]. Le prâṇa est Vâyu. Le prâṇa est le feu (dakshiṇâ). Ses briques sont le prâṇa, le vyâna, l'apâna, le samâna et l'udâna. Il (ce feu) a (ainsi) une tête, deux flancs, un dos et une queue. Le monde de l'atmosphère est le deuxième lit de briques de Prajâpati qui connaît le purusha. Ce (feu) lançant avec ses langues de flammes le sacri-

1. Telle est l'interprétation du commentateur, mais on pourrait traduire également : « Pour celui qui connaît le purusha, cette (terre) est le premier lit de briques de Prajâpati, » ce qui serait plus compréhensible et plus conforme aux idées qu'on retrouve partout dans les Upanishads.

2. Littéralement, avec ses mains.

3. Comp. ci-dessus *Mund. Up.*, 2, 4-6, dont ce passage paraît être une amplification.

fiant dans le monde du ciel le remet à Indra. Le soleil est Indra. Indra est le feu (âhavanîya). Ses briques sont le ṛg-veda, le Yajur-veda, le Sâma-veda, les Atharvâṅgirasas, les Itihâsas et le Purâṇa[1]. Il (ce feu) a ainsi une tête, deux flancs, un dos et une queue. Le monde du ciel est le troisième lit de briques de Prajâpati qui connaît le purusha. (Ce feu) remet avec ses langues de flammes le sacrifiant à celui qui connaît l'âtman ; celui qui connaît l'âtman, le lançant, le remet à Brahma. Il devient heureux, joyeux en lui[2]. »

Le passage suivant (6, 34) paraît impliquer l'utilité du sacrifice au point de vue de la méditation extatique, considérée comme condition de l'absorption en Brahma. Ce nouvel ordre d'idées s'explique par l'extrême importance qu'avait acquise dans les Upanishads relativement modernes, la théorie de la délivrance par l'ascétisme et l'extase.

Pṛthivî gârhapatyo' ntarikshaṃ dakshiṇâgnir dyaur âhavanîyas tata eva pavamânapâvakaçucaya âvishkṛtam etenâsya yajñaṃ yataḥ pavamânapâvakaçucisaṃghâto hi jâtharas tasmâd agnir yashṭavyaç cetavyaḥ stotavyo' bhidhyâtavyo yajamâno havir gṛhîtvâ devatâbhidhyânam icchati.

Hiraṇyavarṇaḥ çakuno hṛdy âditye pratishṭhitaḥ,

Madgur haṃsas tejovṛshaḥ so' sminn agnau yajâmahe.

Iti câpi mantrârthaṃ vicinoti tat savitur vareṇyaṃ bhargo' syâbhidhyeyaṃ yo buddhyantastho dhyâyîha manaḥçântipadam anusaraty âtmany eva dhatte..... ato' nagnihotryanagnicidajñânabhidyâyinâṃ brahmaṇaḥ padavyomânusmaraṇaṃ viruddhaṃ tasmâd agnir yashṭavyaç cetavyaḥ stotavyo' abhidhyâtavyaḥ.

« La terre est le feu gàrhapatya, l'atmosphère est le feu dakshiṇâ, le ciel est le feu âhavanîya. Ils sont appelés le *pavamâna*, le *pâvaka* et le *çuci*[3], attendu que par ces derniers le sacrifice de chacun des premiers feux est accompli. Le feu vital

1. Ces deux dernières catégories sont considérées comme n'en formant qu'une. Comp. *Chând. Up.* 7. 1, 2.

2. Le commentateur Râmatîrtha remarque, en s'appuyant sur l'autorité des *Vedânta-Sûtras*, d'après lesquels il ne saurait être question de mouvement, de déplacement, à propos de l'union avec Brahma, qu'il s'agit ici de Brahma masculin et non pas de Brahma suprême. Cette interprétation rétablit l'accord de ce passage et de celui de la *Mund. Up.* cité plus haut avec la doctrine constante des Upanishads plus anciennes sur les effets du sacrifice.

3. Ces trois mots sont des épithètes d'Agni. — *Yajñam yajamânam.* Comm.

est aussi une incorporation de *pavamâna,* de *pâvaka* et de *çuci;* c'est pourquoi le feu (*agni*) doit recevoir des oblations, être placé sur un foyer bâti en briques, loué au moyen d'hymnes et médité. Le sacrifiant ayant pris en main l'oblation doit méditer ainsi sur la divinité : — « Nous offrons un sacrifice dans ce feu à l'oiseau de couleur d'or (l'âtman) qui réside dans le cœur et dans le soleil, à l'oiseau d'eau, au flammant doué d'un éclat splendide. » Puis il réfléchit au sens du *mantra* : « Cet adorable éclat du soleil doit être médité par celui qui concentré en lui-même fait porter sa pensée sur cet objet. » Il atteint ainsi le lieu de repos du manas; il fixe en lui-même (l'objet de sa méditation).....

« La fixation de la pensée sur la demeure céleste de Brahma est donc interdite à ceux qui ne célèbrent pas l'agnihotra, qui ne construisent pas d'autel, qui ne possèdent pas la (vraie) science et qui ne se livrent pas à la méditation. Il faut en conséquence verser des oblations dans le feu (du sacrifice), placer ce feu dans un foyer bâti en briques, le louer avec des hymnes et méditer sur lui. »

Le passage que nous allons citer (*Maitri Up.*, 6, 38) renchérit encore sur la même conception.

Agnihotraṃ juhvâno lobhajâlaṃ bhinatty ataḥ saṃmohaṃ chittvâ na krodhân stunvânaḥ kâmam abhidhyâyamânas tataç caturjâlaṃ brahmakoçaṃ bhindad ataḥ param âkâçam.

« Celui qui célèbre l'agnihotra perce le réseau de concupiscence, puis, ayant percé l'aveuglement, n'approuvant plus les mouvements violents de l'âme, méditant sur l'objet de son désir et perçant les quatre enveloppes de Brahma (pénètre) dans l'éther suprême. »

Terminons par la citation suivante (*Maitri Up.*, 6, 37) qui nous rappelle une théorie que les anciennes Upanishads nous ont rendue familière.

Athaishâ nâḍyannabahum ity eshâgnau hutam âdityaṃ gamayaty ato yo raso' sravat sa udgîthaṃ varshati teneme prâṇâḥ prâṇebhyaḥ prajâ ity atrodâharanti yad dhavir agnau hûyate tad âdityaṃ gamayati tat sûryo raçmibhir varshati tenânnaṃ bhavaty annâd bhûtânâm utpattir iti.

« Ce canal (de l'oblation) est rempli de nourriture[1], car il

1. C'est l'explication du commentateur qui suppose, contrairement à toute vraisemblance, un accord possible entre *nâḍî* et *annabahum*. Je ne la reproduis qu'à défaut de tout autre sens qui satisfasse la grammaire.

conduit au soleil l'oblation versée dans le feu. Le suc qui en découle tombe en pluie en rendant le son de l'udgîtha. De ce suc sont issus les prâṇas (les êtres vivants) et des prâṇas, la postérité. On a dit à cet égard[1] : — « L'oblation qui est versée dans le feu, le feu la fait monter (sous forme de fumée) dans le soleil ; le soleil la répand sur terre sous forme de pluie avec ses rayons ; par là se produit la nourriture ; de la nourriture naissent les êtres vivants. »

J'ai achevé l'examen des questions qui se rattachent d'une manière plus ou moins incidente aux origines et aux relations de la doctrine de l'âtman. Je passerai maintenant à l'étude des points principaux qui constituent la doctrine proprement dite.

Le texte doit être corrompu ou peut-être avons-nous ici une citation tronquée.

1. *Manu*, III, 76.

PREMIÈRE PARTIE.

L'ÊTRE COMPRENANT LE SUJET ET L'OBJET EN ÉTAT D'UNION.

CHAPITRE UNIQUE.

L'ÂTMAN.

L'idée de l'âtman, qui forme la base de la philosophie des Upanishads, se trouve déjà tout-à-fait conçue dans les plus anciens documents qui nous sont parvenus sous ce titre. L'état d'avancement dans lequel ils nous présentent la doctrine s'explique d'ailleurs aisément. Le parallélisme méthodique et artificiel qui caractérise le style de la *Bṛhad âraṇyaka Up.* et de la *Chândogya Up.*; la précision avec laquelle les principaux dogmes y sont déterminés et l'existence à titre définitif d'une bonne partie de la terminologie védantique, indiquent clairement que ces Upanishads n'ont été rédigées, du moins sous leur forme actuelle, qu'après une longue période de spéculations, et que nous nous trouvons de prime abord en présence d'un système qui s'est modifié sans doute dans la suite par voie d'altérations et de suppléments, mais qui forme déjà un ensemble organisé et complet.

Selon la méthode que je me suis tracée, je continuerai d'interroger les textes dans l'ordre chronologique pour y recueillir la définition de l'âtman et exposer la notion qu'en avaient formée les auteurs des Upanishads. Je crois toutefois nécessaire d'en

préciser d'abord l'idée générale par quelques considérations qu'il importe de faire figurer au premier plan.

Les mots Brahma et âtman, qui s'appliquent indistinctement et généralement à l'être par excellence que les Upanishads ont pour objet de faire connaître, ne désignent pas un dieu personnel et distinct de l'univers, comme le Jehovah des Hébreux, l'Indra des Aryas védiques, le Zeus des Grecs et le Dieu-Providence des philosophes déistes. La définition qui semble le mieux répondre à l'idée que les Upanishads (les anciennes surtout) nous donnent de l'âtman, consiste à dire, que considéré d'une manière abstraite, il est l'être universel comprenant en soi le sujet et l'objet réunis sous une forme identique; tandis que dans son rapport avec le monde sensible il est la conscience et l'agent, la matrice et le tombeau de la nature, ou de l'ensemble des modes matériels de l'être qu'il émet ou résorbe, concentre, coordonne et anime par des moyens qui n'ont jamais été clairement élucidés et qui forment le côté le plus faible du système. C'est, on le voit, la suppression, non-seulement de toute mythologie, mais de tout anthropomorphisme matériel ou intellectuel, ou du fait d'attribuer à Dieu la forme et les sentiments humains. Les idées d'être et de cause se trouvant rapportées à un objet universel et perceptible dans ses manifestations, la nouvelle doctrine penchait à ses débuts vers une sorte de rationalisme qui cherchait à tirer de l'expérience la preuve de conceptions intuitives d'abord, et dont on rencontre de nombreuses traces dans les plus anciennes spéculations philosophiques des brahmânes ; mais les développements en ont été bientôt arrêtés par le mysticisme contemplatif si cher dans la suite à la pensée indienne. Néanmoins l'absence à peu près complète de tendances et de croyances superstitieuses est, comme nous le verrons, un des principaux traits qui caractérisent les spéculations que nous ont transmises les anciennes Upanishads.

Ajoutons encore avant de passer aux textes, qu'âtman signifiait à l'origine souffle, respiration et que, comme *prâṇa* en sanscrit, ψυχή et πνεῦμα en grec, *anima et spiritus* en latin, tous mots issus de racines ayant le sens de « souffler, » « respirer, » ce mot a pris la signification d'*âme* ou de principe incorporel de vie qui *anime* l'homme ou le *moi* individuel, comme l'âtman universel anime l'univers et constitue le *moi* général. Cette conception, vraisemblablement suggérée par l'observation des phénomènes dont paraît surtout dépendre la vie, et commune à tous les peuples d'origine aryenne, est confirmée dans les

Upanishads par de nombreux passages que nous aurons occasion de rapporter. C'est surtout à propos des prâṇas ou des esprits vitaux que les Upanishads exposent la théorie de la relation, de l'identité même, de l'âme intelligente et du souffle vital. Le prâṇa, comme l'indique le célèbre apologue de la rivalité des facultés de l'être[1], est l'agent primordial de tous les phénomènes mécaniques et intelligents de la vie individuelle: il n'est qu'une particule isolée et incorporée de l'âtman universel. Le prâṇa a du reste pour générateur intermédiaire Vâyu ou l'air. Or, toutes ces idées, fondées évidemment sur des faits d'ordre physique ou physiologique, tels que la cessation de la respiration, considérée comme le signe caractéristique de la mort, l'inspiration et l'expiration, qui empruntent et rendent alternativement à l'atmosphère l'élément de la vie sous ses modes divers, se rattachent d'une manière si intime à la définition de l'âtman universel, qu'il est difficile d'échapper à la tentation de chercher dans ces observations naturelles l'origine du panthéisme spiritualiste des Upanishads. L'atmosphère imperceptible, indivisible, immense, réceptacle toujours prêt et source inépuisable des âmes individuelles paraît être l'image primitive sur laquelle s'est modelée l'idée de Brahma pur esprit, infini, invisible, dans lequel tous les êtres puisent et exhalent sans cesse le principe de la vie individuelle.

Je n'insisterai pas davantage sur ce rapprochement, mais l'analogie le suggère avec tant de force que j'ai cru devoir au moins le signaler. Cela dit, j'arrive aux textes.

Le double sens d'âtman, désignant tantôt le *moi* individuel et tantôt l'être unique, impersonnel et universel, a donné lieu dans les anciennes Upanishads à des allusions, à des confusions et à des jeux de mots réitérés[2]. Quelquefois ces jeux de mots servent

1. Voir au chapitre des Prâṇas.

2. Ces mots à double sens et prêtant à des combinaisons d'idées qui n'ont pas été sans influence sur les systèmes philosophiques primitifs, sont assez nombreux dans les Upanishads. Tels sont *Brahma* neutre et masculin, suprême et inférieur; *purusha* qui s'emploie dans son acception habituelle d'homme et celle d'âme universelle, comme synonyme d'*âtman*; *tapas*, qui se dit de la souffrance physique causée par l'excès de chaleur et de la pénitence; *karma*, désignant l'œuvre en général et le sacrifice ou l'œuvre par excellence; *deva* s'appliquant aux anciens dieux védiques et aux facultés vitales et intellectuelles, telles que la parole, les prâṇas et les sens, etc., *akshara*, syllabe et impérissable. Ajoutons cependant que pour *âtman* le double sens est plus apparent que réel, puisqu'il n'y a entre le moi individuel et l'âme suprême qu'une différence de mode et non d'essence.

à confirmer la doctrine par voie d'exemple et de comparaison, comme dans ce passage de la *Br. âr. Up.*, 1, 4, 8-10.

Tad etat preyaḥ putrât preyo vittât preyo' nyasmât sarvasmâd antarataraṃ yad ayam âtmâ sa yo' nyam âtmanaḥ priyaṃ bruvâṇaṃ brûyât priyaṃ rotsyatîtîçvaro ha tathaiva syâd âtmânam eva priyam upâsîta sa âtmânam eva priyam upâste na hâsya priyaṃ pramâyukaṃ bhavati.

Tad âhur yad brahmavidyayâ sarvaṃ bhavishyanto manushyâ manyante[1] *kim u tad brahmâved yasmât tat sarvam abhavad iti.*

Brahma vâ idam agra âsît tad âtmânam evâvet ahaṃ brahmâsmîti tasmât tat sarvam abhaval.

« Cette (essence) très-intime qui est l'âtman[2] est plus chère qu'un fils, plus chère que la richesse, plus chère que toute chose. Celui qui répondrait à quelqu'un lui disant qu'il est une autre chose plus chère que l'âtman : « Cette chose (qui t'est) chère périra[3], » celui-là serait souverain (qualifié pour parler ainsi[4]), donc, il en serait ainsi (comme il a dit). C'est seulement l'âtman qu'il faut chérir. Quiconque ne chérit que l'âtman ne chérit pas une chose périssable[5].

« On l'a dit : « Les hommes pensent qu'ils deviendront tout (l'univers) par la science de Brahma ». Qu'est-ce donc que Brahma connut pour devenir tout ?

« Au commencement Brahma était cet univers. Il ne connut donc que l'âtman (ou lui-même) (en pensant) : « Je suis Brahma. » C'est ainsi qu'il devint tout[6]. »

Ailleurs ce même jeu de mots a donné naissance à de curieuses légendes. Celle que nous rencontrons, *Chând. Up.*, 8, 7-12, est assez importante au point de vue de la notion de l'âtman pour que nous la rapportions dans son entier[7].

Ya âtmâpahatapâpmâ vijaro vimṛtyur viçoko' vijighatso' pipâsaḥ satyakâmaḥ satyasaṃkalpaḥ so' nveshṭavyaḥ

1. Comp. *Chând. Up.*, 8, 8, 5 où se trouve une construction identique.
2. Il est de toute évidence qu'*âtman* est pris ici à la fois dans les deux sens d'âme individuelle et d'âme universelle.
3. *Rotsyaty âvaranam prânasamrodham prâpsyati vinankshyati.* Çank.
4. *Sa kasmâd evam bravîti yasmâd îçvaraḥ samarthaḥ paryâpto' sâv evam vaktum.* Çank.
5. *Pramâyukam pramaranaçîlam.* Çank.
6. C'est-à-dire que sa conscience embrassa l'univers qui lui était identique.
7. Voir aussi *Maitri Up.*, 7, 10.

sa vijijñâsitavyaḥ'sa sarvâṃç ca lokân âpnoti sarvâṃç ca kâmân yas taṃ âtmânam anuvidya vijânâtîti ha prajâpatir uvâca.

Tad dhobhaye devâsurâ anububudhire te hocur hanta tam âtmânam anvicchâmo yam âtmânam anvishya sarvâṃç ca lokân âpnoti sarvâṃç ca kâmân itîndro haiva devânâm abhipravavrâja virocano' surâṇâṃ tau hâsaṃvidânâv eva samitpâṇî prajâpatisakâçam âjagmatuḥ.

Tau ha dvâtriṃçataṃ varshâṇi brahmacaryam ûshatus tau ha prajâpatir uvâca kim icchantâv avâstam iti tau hocatur ya âtmâpahatapâpmâ vijaro vimṛtyur viçoko vijighatso' pipâsaḥ satyakâmaḥ satyasaṃkalpaḥ so' nveshṭavyaḥ sa vijijñâsitavyaḥ sa sarvâṃç ca lokân âpnoti sarvâṃç ca kâmân yas tam âtmânam anuvidya vijânâtîti bhagavato vaco vedayante tam icchantâv avâstam iti.

Tau ha prajâpatir uvâca ya esho' kshiṇi purusho dṛçyata esho âtmeti hovâcaitad amṛtam abhayam etad brahmety atha yo' yaṃ bhagavo' psu parikhyâyate yaç câyam âdarçe katama esha ity esha u evaishu sarveshv eteshu parikhyâyata iti hovâca.

Udaçarâva âtmânam avekshya yad âtmano na vijânîthas tan me prabrûtam iti tau hodaçarâve' vekshâṃcakrâte tau ha prajâpatir uvâca kiṃ paçyatha iti tau hocatuḥ sarvam evedam âvâṃ bhagava âtmânaṃ pacyâva â lomabhya â nakhebhyaḥ pratirûpam iti.

Tau ha prajâpatir uvâca sâdhv alaṃkṛtau suvasanau parishkṛtau bhûtvodaçarâve' vekshethâṃ iti tau ha sâdhv alaṃkṛtau suvasanau parishkṛtau bhûtvodaçarâve' vekshâṃcakrâte tau ha prajâpatir uvâca kiṃ paçyatha iti.

Tau hocatur yathaivedam âvâṃ bhagavaḥ sâdhv alaṃkṛtau suvasanau parishkṛtau sva evam evemau bhagavaḥ sâdhv alaṃkṛtau suvasanau parishkṛtâv ity esha âtmeti hovâcaitad amṛtam abhayam etad brahmeti tau ha çântahṛdayau pravavrajatuḥ.

Tau hânvîkshya prajâpatir uvâca anupalabhyâtmânam ananuvidyavrajato yata[1] etadupanishado bhavishyanti devâ vâsurâ vâ te parâbhavishyantîti sa ha çântahṛdaya eva virocano' surân jagâma tebhyo haitâm upanishadaṃ provâ

1. D'après le *Dict. St. Pet.*, il faut lire *yatara* pour *yatare*, au lieu de *yata*; du reste, cette leçon est déjà indiquée dans le commentaire de Çaṅkara.

câtmaiveha mahayya âtmâ paricarya âtmânam eveha mahayann âtmânaṃ paricarann ubhau lokâv avâpnotîmaṃ câmuṃ ceti.

Tasmâd apy adyehâdadânam açraddadhânam ayajamânam âhur âsuro vatety asurâṇâṃ hy eshopanishat pretasya çarîraṃ bhikshayâ vasanenâlaṃkâreṇeti saṃskurvanty etena hy amuṃ lokaṃ jeshyanto manyante.

Atha hendro' prâpyaiva devân etad bhayaṃ dadarça yathaiva khalv ayam asmiṃç charîre sâdhv 'alaṃkṛte sâdhv alaṃkṛto bhavati suvasane suvasanaḥ parishkṛte parishkṛta evam evâyam asminn andhe' ndho bhavati srâme srâmaḥ parivṛkṇe parivṛkṇo' syaiva çarîrasya nâçam anv esha naçyati nâham atra bhogyaṃ paçyâmîti.

Sa samitpâṇiḥ punar eyâya taṃ hà prajâpatir uvâca maghavan yac chântahṛdayaḥ prâvrâjîḥ sârdhaṃ virocanena kim icchan punar âgama iti sa hovâca yathaiva khalv ayaṃ bhagavo' smiṃç charîre sâdhv alaṃkṛte sâdhv alaṃkṛto bhavati suvasane suvasanaḥ parishkṛte parishkṛta evam evâyam asminn andhe' ndho bhavati srâme srâṃaḥ parivṛkṇe parivṛkṇo' syaiva çarîrasya nâçam anv esha naçyati nâham atra bhogyaṃ paçyâmîti.

Evam evaisha maghavann iti hovâcaitaṃ tv eva te bhûyo' nuvyâkhyâsyâmi vasâparâṇi dvâtriṃçataṃ varshâṇîti sa hâparâṇi dvâtriṃçataṃ varshâṇy uvâsa tasmai hovâca.

Ya esha 'svapne mahîyamânaç caraty esha âtmeti hovâcaitad amṛtam 'abhayam etad brahmeti sa ha çântahṛdayaḥ pravavrâja sa hâprâpyaiva devân etad bhayaṃ dadarça tad yady apîdaṃ çarîram andhaṃ bhavaty anandhaḥ sa bhavati yadi srâmam asrâmo na vaisho' sya doshena dushyati.

Na vadhenâsya hanyate nâsya srâmyena srâmo ghnanti tv evainaṃ vicchâdayantîvâpriyavetteva bhavaty api roditîva nâham atra bhogyaṃ paçyâmîti.

Sa samitpâṇiḥ punar eyâya taṃ ha prajâpatir uvâca maghavan yac chântahṛdayaḥ prâvrâjîḥ kim icchan punar âgama iti sa hovâca tad yady apîdaṃ bhagavaḥ çarîram andhaṃ bhavaty anandhaḥ sa bhavati yadi srâmam asrâmo naivaisho' sya doshena dushyati.

Na vadhenâsya hanyate nâsya srâmyena srâmo ghnanti tv evainaṃ vicchâdayantîvâpriyavetteva bhavaty api roditîva nâham atra bhogyaṃ paçyâmîty evam evaisha magha-

vann iti hovâcaitaṃ tv eva te bhûyo' nuvyâkhyâsyâmi vasâparâṇi dvâtriṃçataṃ varshâṇîti sa hâparâṇi dvâtriṃçataṃ varshâṇy uvâsa tasmai hovâca.

Tad yatraitat suptaḥ samastaḥ saṃprasannaḥ svapnaṃ na vijânâty esha âtmeti hovâcaitad amṛtam abhayam etad brahmeti sa ha çântahṛdayaḥ pravavrâja sa hâprâpyaiva devân etad bhayaṃ dadarça nâha khalv ayam evaṃ saṃpraty âtmânaṃ jânâty ayam aham asmîti no evemâni bhûtâni vinâçam evâpîto bhavati nâham atra bhogyaṃ paçyâmîti.

Sa samitpâṇiḥ punar eyâya taṃ ha prajâpatir uvâca maghavan yac chântahṛdayaḥ prâvrâjîḥ kim ivechan punar âgama iti sa hovâca nâha khalv ayaṃ bhagava evaṃ saṃpraty âtmânaṃ jânâty ayam aham asmîti no evemâni bhûtâni vinâçam evâpîto bhavati nâham atra bhogyaṃ paçyâmîti.

Evam evaisha maghavann iti hovâca etaṃ tv eva te bhûyo' nuvyâkhyâsyâmi no evânyatraitasmâd vâsâparâṇi pañca varshaṇîti sa hâparâṇi pañca varshâṇy uvâsa tâny ekaçataṃ saṃpedur etat tad yad âhur ekaçataṃ ha vai varshâṇi maghavân prajâpatau brahmacaryam uvâsa tasmai hovâca.

Maghavan martyaṃ vâ idaṃ çarîram âttaṃ mṛtyunâ tad asyâmṛtasyâçarîrasyâtmano' dhishṭhânam âtto vai saçarîraḥ priyâpriyâbhyâṃ na vai saçarîrasya sataḥ priyâpriyayor apahatir asty açarîraṃ vâva santaṃ na priyâpriye spṛçataḥ

Açarîro vâyur abhraṃ vidyut stanayitnur açarirâṇy etâni tad yathaitâny amushmâd âkâçât samutthâya paraṃ jyotir upasaṃpadya svena rûpeṇâbhinishpadyante.

Evam evaisha saṃprasâdo' smâc charîrât samutthâya paraṃ jyotir upasaṃpadya svena rûpeṇabhinishpadyate sa uttamaḥ purushaḥ sa tatra paryeti jakshan krîḍan ramamâṇaḥ strîbhir vâ yânair vâ jñâtibhir vâ nopajanaṃ smarann idaṃ çarîraṃ sa yathâ prayogya âcaraṇe yukta evam evâyam asmiṃç charire prâṇo yuktaḥ.

Atha yatraitad âkâçam anuvishaṇaṃ cakshuḥ sa cakshushaḥ purusho darçanâya cakshur atha yo vededaṃ jighrâṇîti sa âtmâ gandhâya ghrâṇam atha yo vededam abhivyâharâṇîti sa âtmâbhivyâhârâya vâg atha yo vededaṃ çṛṇvânîti sa âtmâ çravaṇâya çrotraṃ.

Atha yo vededaṃ manvânîti sa âtmâ mano' sya daivaṃ

cakshuḥ sa vâ esha etena daivena cakshushâ manasaitân kâmân paçyan ramate.

Ya ete brahmaloke taṃ vâ etaṃ devâ âtmânam upâsate tasmât teshâṃ sarve ca lokâ âttâḥ sarve ca kâmâḥ sa sarvâṃç ca lokân âpnoti sarvâṃç ca kâmân yas tam âtmânam anuvidya jânâtîti ha prajâpatir uvâca.

« Il faut chercher, il faut désirer, connaître l'âtman pour qui le péché est détruit, qui n'est pas sujet à la vieillesse, à la mort, au chagrin, à la faim, à la soif, qui a le vrai pour but de ses désirs et de ses desseins. Celui-là obtient tous les mondes et tout ce qu'il souhaite, qui, l'ayant cherché, acquiert la notion de l'âtman[1]. » Ainsi parla Prajâpati.

« Les *Devas* ainsi que les *Asuras*[2] se pénétrèrent (de ces paroles) et dirent : — « Cherchons (à connaître) cet âtman (puisque), quand on cherche à le connaître, on obtient tous les mondes et tous ses désirs. » Alors Indra, parmi les Devas, et Virocana, parmi les Asuras, se mirent en route et, sans s'être concertés, arrivèrent auprès de Prajâpati avec le combustible (du sacrifice) entre les mains[3].

« Ils restèrent trente-deux ans (auprès de lui) en qualité de brahmacarins. Prajâpati leur dit : « — Dans quel dessein êtes-vous restés ici. » Ils répondirent : — « Vénérable, on t'attribue ces paroles : « Il faut chercher, il faut désirer connaître cet âtman, pour qui le péché est détruit, qui n'est pas sujet à la vieillesse, à la mort, au chagrin, à la faim, à la soif, qui a le vrai pour but de ses désirs et de ses desseins. Celui-là obtient tous les

1. En tenant compte du double sens du mot *âtman*, cette formule est identique au précepte grec γνῶθι σεαυτόν. Toutefois, comme dans notre passage il s'agit de l'âme suprême, l'identité n'est qu'apparente. En réalité, la différence qui existe entre l'objet des deux aphorismes, correspond à celle qui distingue en thèse générale la philosophie des Grecs de celle des Indiens. Les premiers, en prenant pour base de leurs études la connaissance de l'homme, donnaient un but positif à leurs investigations; tandis que les seconds n'avaient en vue que la notion d'un être mystique.

2. La lutte ou la rivalité des Devas et des Asuras est un thème banal pour ainsi dire, sur lequel se sont greffées de nombreuses anecdotes dans les Brâhmanas et les Upanishads. Généralement, les uns et les autres ne sont introduits que pour animer le récit et personnifier les oppositions. Comp. *Ait. Brah.*, 1, 3, 14; 1, 4, 23; 1, 4, 25; 2, 2, 11; 2, 2, 15 et 16; 2, 4, 28-31; 2, 5, 36; 3, 4, 39-42; 3, 5, 49; 4, 1, 5; 5, 1, 1; 5, 2, 11; 6, 2, 4; 6, 3, 15; 6, 4, 32-36; 7, 2, 10. *Brh. âr. Up.*, 1, 3. *Chând. Up.*, 1, 2.

3. Comme des brahmacarins, venant demander l'instruction sacrée à leurs précepteurs.

mondes et tout ce qu'il souhaite qui, l'ayant cherché, acquiert la notion de l'âtman. » C'est dans le désir (de le connaître) que nous sommes restés ici[1]. »

« Prajâpati leur dit : — « Ce purusha que l'on voit dans l'œil[2] est l'âtman. » « Oui, » ajouta-t-il, « c'est Brahma l'être immortel et sans crainte. » — « Vénérable, » dirent-ils, « il y a le purusha qu'on voit dans l'eau et celui qu'on voit dans un miroir, lequel est-ce des deux? » — « On le voit en toutes ces choses, » répondit-il.

« (Et il ajouta) : — « Vous étant regardés (ou ayant regardé l'âtman) dans un vase rempli d'eau, dites-moi (ensuite) si vous ne vous y êtes pas reconnus (ou si vous n'y avez pas reconnu l'âtman). » Tous les deux regardèrent alors dans un vase rempli d'eau. — « Que voyez-vous? » leur demanda Prajâpati. Ils répondirent : — « Vénérable, nous voyons tout notre âtman, parfaitement ressemblant, jusqu'aux cheveux et jusqu'aux ongles. »

« (Alors) Prajâpati leur dit : — « Parez-vous bien, ornez-vous de beaux vêtements, faites votre toilette[3] et allez vous regarder dans un vase rempli d'eau. » Alors tous deux s'étant bien parés, s'étant ornés de beaux vêtements et ayant fait leur toilette, se regardèrent dans un vase rempli d'eau. — « Que voyez-vous? » leur demanda Prajâpati.

« Ils lui répondirent : — « Vénérable, de même que nous sommes bien parés, ornés de beaux vêtements et que nous avons fait notre toilette, (nos images) sont bien parées, ornées de beaux vêtements et ont fait leur toilette. Est-ce là l'âtman? » — « Oui » (dit Prajâpati); « c'est Brahmâ, l'être immortel et sans crainte. » Ils (Indra et Virocana) s'en allèrent le cœur apaisé.

« Prajâpati dit en les regardant : — « Ils s'en vont sans avoir compris ni connu l'âtman. (Aussi), ceux qui adopteront cette instruction (cette façon de comprendre l'âtman), que ce soient les Devas ou les Asuras, ceux-là seront vaincus (exclus de la voie

1. Çankara dans son Com. remplace *avâstam* par *avâsva*, sans autre explication. Ananda-Giri explique ainsi cette substitution : *Avâsva iti vaktavye' py avâstam iti prajâpativaco 'nukarshanamâtram iti drashtavyam.* — Le texte est peut-être corrompu.

2. Il est probable qu'à l'origine, l'idée du purusha qui est dans l'œil dont il est si souvent question dans les Upanishads, a été suggérée par la vue de l'image qui se réfléchit sur la prunelle d'un homme qui en regarde un autre.

3. *Parishkrtau chinnalomanakhau.* Çank.

qui conduit au salut. *Çaṅk.* [1]). Virocana s'en vint le cœur apaisé auprès des Asuras et leur donna cette instruction : — «Ici-bas, l'âtman seul (ou le moi[2]) doit être honoré, l'âtman doit être entouré de soins. En honorant l'âtman en entourant de soins l'âtman, on obtient les deux mondes, celui-ci et l'autre. »

« C'est pour cela qu'on dit maintenant encore ici-bas d'un homme qui ne fait point d'aumônes, qui n'a pas la foi, qui n'offre point de sacrifices : « Hélas ! il est de la race des Asuras. » Car telle est la règle (l'*upanishad*) des Asuras. Ils font la toilette des morts en leur donnant des parfums, des couronnes [3], etc., en les ornant de vêtements et d'insignes [4]. Ils s'imaginent obtenir ainsi l'autre monde.

« Mais Indra avant d'être arrivé auprès des Devas éprouva une inquiétude [5] (en pensant) : — « De même que cet (âtman dont j'ai vu l'image) est bien paré quand le corps est bien paré, orné de beaux vêtements quand le corps est orné de beaux vêtements et en toilette, de même il est aveugle quand le corps est aveugle, estropié quand le corps est estropié et mutilé quand il est mutilé ; il périt quand le corps périt. Je ne vois là [6] rien d'avantageux. »

« Alors (Indra) ayant entre les mains le combustible du sacrifice revint auprès de Prajâpati. Celui-ci lui dit : — « O Maghavan, tu t'en étais allé le cœur apaisé avec Virocana, quel désir te ramène ? » Indra répondit : — « O vénérable, de même que cet (âtman dont j'ai vu l'image) est bien paré quand le corps est bien paré, orné de beaux vêtements et en toilette quand le corps est orné de beaux vêtements et en toilette, de même il est aveugle quand le corps est aveugle, estropié quand le corps est estropié et mutilé quand il est mutilé ; il périt quand le corps périt. Je ne vois là rien d'avantageux. »

— « C'est vrai, ô Maghavan, » répondit Prajâpati ; « je te

1. Je construis en m'autorisant du Com. *yatare devâ vâsurâ vâ etadupanishado bhavishyanti te parâbhavishyanti.* Râjendralâla Mitra traduit : « This instruction will be for the defeat of the Devas and Asuras. »

2. C'est-à-dire le corps. *Dehamâtram evâtmâ pitrokta iti tasmâd âtmaiva deha iha loke mahayyah pûjanîyah.* Çaṅk.

3. *Bhikshayâ gandhamâlyânnâdilakshanayâ.* Çaṅk.

4. *Alaṃkârâdikaranena dhvajapatâkâdikaranena.* Çaṅk.

5. Relativement à la manière de comprendre l'âtman. *Bhayam svâtmagrahananimittam.* Çaṅk.

6. Çaṅk. explique *atra* par « *asmiṃç châyâtmadarçane dehâtmadarçane vâ* » dans la vue de cet *âtman* qui est l'image, ou dans la vue de cet *âtman* qui est le corps.

donnerai de nouvelles explications sur l'âtman. Séjourne ici encore trente-deux ans. » Indra y séjourna encore trente-deux ans. (Puis) Prajâpati lui dit : — « Cette (essence) qui est exaltée[1] dans le sommeil (ou dans le rêve) est l'âtman. » Il ajouta : « C'est Brahma (l'être) immortel et sans crainte. » (Alors) Indra s'en alla le cœur apaisé ; mais avant d'arriver auprès des Devas il éprouva une inquiétude (en pensant) : — « Bien que cette (essence qui goûte des jouissances dans le rêve) ne devienne pas aveugle quand le corps est aveugle, estropiée quand le corps est estropié, défectueuse quand le corps a des défauts ; qu'elle ne soit pas frappée quand le corps est frappé, qu'elle ne soit pas estropiée quand il est estropié ; cependant, elle est en quelque sorte frappée, elle est en quelque sorte dépouillée, elle connaît en quelque sorte la peine, elle pleure en quelque sorte. Je ne vois rien là d'avantageux. »

« (Alors Indra) ayant entre les mains le combustible pour le sacrifice, revint auprès de Prajâpati qui lui dit : — « O Maghavan, tu t'en étais allé le cœur apaisé, quel désir te ramène? » Indra lui répondit : — « O vénérable, bien que cette (essence qui goûte des jouissances dans le rêve) ne devienne pas aveugle quand le corps est aveugle, estropiée quand le corps est estropié, défectueuse quand le corps est défectueux ; qu'elle ne soit pas frappée quand le corps est frappé, qu'elle ne soit pas estropiée quand il est estropié ; cependant, elle est en quelque sorte frappée, elle est en quelque sorte dépouillée, elle connaît en quelque sorte la peine, elle pleure en quelque sorte. Je ne vois rien là d'avantageux. » — « C'est vrai, ô Maghavan, » répondit Prajâpati ; « je te donnerai de nouvelles explications sur l'âtman, mais séjourne encore ici trente-deux ans. » Indra y séjourna encore trente-deux ans. (Puis) Prajâpati lui dit : — « Cette (essence) qui, dans l'état de sommeil, est concentrée (et par conséquent sans perceptions), jouit d'une quiétude parfaite et n'a conscience d'aucun rêve, est l'âtman ; c'est Brahma (l'être) immortel et sans crainte. » Indra s'en alla le cœur apaisé, mais avant d'arriver auprès des Devas, il éprouva une inquiétude (en pensant) :

— « Cette (essence plongée dans le profond sommeil) ne connaît pas alors l'âtman (ou soi-même, elle n'a plus cons-

1. C'est-à-dire qui goûte dans des rêves agréables les jouissances diverses qui lui sont propres. *Yah svapne mahiyamânah stryâdibhih pûjyamânaç caraty anekavidhân svaprabhogân anubhavatîty arthah.* Çank.

cience de son existence) en disant, « c'est moi », ni les (autres) êtres; elle est au pouvoir de la mort. Je ne vois rien là d'avantageux. »

« (Alors Indra) ayant entre les mains le combustible pour le sacrifice, revint auprès de Prajâpàti qui lui dit : — « O Maghavan, tu t'en étais allé le cœur apaisé, quel désir te ramène? » Indra lui répondit : — « O vénérable, cette (essence plongée dans le profond sommeil) ne connaît pas alors l'âtman en disant, « c'est moi », ni les (autres) êtres ; elle est au pouvoir de la mort. Je ne vois rien là d'avantageux. »

— « C'est vrai, ô Maghavan, » dit Prajâpati; « je te donnerai de nouvelles explications sur l'âtman, et je n'aurai plus rien à te dire. Séjourne encore ici cinq ans. » Indra y séjourna encore cinq ans, ce qui fit (en tout) cent et un ans. C'est pourquoi l'on dit que Maghavan passa cent et un ans auprès de Prajâpati en qualité de brahmacârin. (Alors) Prajâpati lui dit :

« — O Maghavan, ce corps est mortel; il est soumis à la mort. Il est le séjour de cet âtman immortel et sans corps. L'âtman uni au corps est sujet au plaisir et à la peine; tant qu'il est uni au corps il ne peut se soustraire au plaisir et à la peine, mais quand il est séparé du corps, le plaisir et la peine ne le touchent plus.

« Le vent est sans corps, le nuage, l'éclair, le tonnerre, toutes ces choses sont sans corps. De même que ces phénomènes surgissant du sein de cet éther (que nous voyons), se revêtent de tout leur éclat et se manifestent sous la forme qui leur est propre;

« De même, le *samprasâda*[1] surgissant de ce corps revêt tout son éclat et se manifeste sous la forme qui lui est propre. Il est l'homme (ou le purusha) suprême. Il se promène en ce monde, mangeant, jouant, se donnant du plaisir[2] avec les femmes, les

1. C'est-à-dire l'âme dans l'état de profond sommeil. L'idée générale du reste est obscure. Cependant il faut entendre, ce semble, que l'âme reste sensible même quand elle s'abstrait, pour ainsi dire, des organes matériels. Cette théorie sert de réponse à l'objection d'Indra que l'âtman tel que Prajâpati vient de le définir est inconscient et mort en quelque sorte. — Comp. *Brh. âr. Up.*, 4, 3, 1-20.

2. En esprit seulement, d'après Çank. *Kvacin manomâtraih samkalpâd eva samutthitair brâhmalaukikair vâ kridan stryâdibhi ramamânaç ca manasaiva.* Et encore ne voit-on pas bien comment cela se concilie avec ce qui vient d'être dit, que le plaisir et la peine ne touchent plus l'âtman; à moins pourtant d'entendre que les perceptions de l'âme sont désormais tout intellectuelles et ne doivent plus rien à l'intermédiaire des organes.

équipages ou ses parents, sans se soucier de ce corps qui est un appendice. Le prâna est attelé à ce corps comme une bête de somme est attelée à un char.

« Là où se trouve la place (le vide, l'orbite) est la vue ; il y a le purusha qui est dans l'œil et c'est avec la vue qu'on le distingue (*Çank*). L'essence qui a conscience de cette idée : « je veux sentir, » est l'âtman ; c'est avec l'odorat qu'il sent. L'essence qui a conscience de cette idée : « je veux parler » est l'âtman ; c'est avec la voix qu'il parle. L'essence qui a conscience de cette idée : « je veux entendre » est l'âtman ; c'est avec l'ouïe qu'il entend.

« L'essence qui a conscience de cette idée : « je veux penser » est l'âtman. Le manas est son œil divin[1]. Par cet œil divin qui est le manas, l'âtman prend plaisir à voir tous les objets de ses désirs.

« Les Devas qui sont dans le monde de Brahma adorent cet atmân ; ils ont obtenu pour cette raison tous les mondes et tous les objets de leurs désirs. Celui-là obtient tous les mondes et tous les objets de ses désirs qui l'ayant cherché acquiert la notion de l'âtman. » Ainsi parla Prajâpati. »

Ce passage, où nous voyons le mot âtman appliqué soit au moi individuel en union étroite avec la matière, soit au moi universel dégagé d'une manière plus ou moins complète des liens physiques qui l'attachent aux organismes grossiers, nous offre aussi, comme on le voit, une vue d'ensemble, un résumé à peu près complet de la doctrine à l'époque des anciennes Upanishads ; et nous pouvons remarquer dès à présent que, contrairement à ce que nous verrons ailleurs, l'âtman ou Brahma est donné ici comme tout à fait distinct de la matière, dont il n'est du reste question qu'indirectement et seulement pour indiquer cette distinction. Quant à l'origine de la matière elle-même, à ses qualités, à sa véritable nature, à la relation qui la rattache à l'âtman, tout cela est passé sous silence. Le but principal du morceau est donc d'établir la spiritualité et l'unité de l'être conscient appelé âtman sous les divers modes par lesquels il se manifeste, ainsi que la nécessité d'en posséder la véritable notion et de s'identifier à lui par ce moyen pour participer au bonheur extatique qu'il trouve à se connaître soi-même. Nous avons aussi, remarquons-le en passant, des données sur les différents stages de l'âtman au sein de la matière dont nous aurons à faire notre profit dans le chapitre où cette question sera étudiée spécialement.

1. *Daivam aprâkṛtam itarendriyair asâdhâraṇam*. Çank.

Dans la *Bṛh. âr. Up.* (2, 4, 5-6) le double sens du mot âtman sert encore de moyen de démonstration et d'apologie.

Sa hovâca na vâ are patyuḥ kâmâya patiḥ priyo bhavaty âtmanas tu kâmâya patiḥ priyo bhavati na vâ are jâyâyaḥ kâmâya jâyâ priyâ bhavaty âtmanas tu kâmâya jâyâ priyâ bhavati na vâ are putrâṇâṃ kâmâya putrâḥ priyâ bhavanty âtmanas tu kâmâya putrâḥ priyâ bhavanti na vâ are vittasya kâmâya vittaṃ priyaṃ bhavaty âtmanas tu kâmâya vittaṃ priyaṃ bhavati na vâ are brahmaṇaḥ kâmâya brahma priyaṃ bhavaty âtmanas tu kâmâya brahma priyaṃ bhavati na vâ are kshatrasya kâmâya kshatraṃ priyaṃ bhavaty âtmanas tu kâmâya kshatraṃ priyaṃ bhavati na vâ are lokânâṃ kâmâya lokâḥ priyâ bhavanty âtmanas tu kâmâya lokâḥ priyâ bhavanti na vâ are devânâṃ kâmâya devâḥ priyâ bhavanty âtmanas tu kâmâya devâḥ priyâ bhavanti na vâ are bhûtânâṃ kâmâya bhûtâni priyâṇi bhavanty âtmanas tu kâmâya bhûtâni priyâṇi bhavanti na vâ are sarvasya kâmâya sarvaṃ priyaṃ bhavaty âtmanas tu kâmâya sarvaṃ priyaṃ bhavaty âtmâ vâ are drashṭavyaḥ çrotavyo mantavyo nididhyâsitavyo maitreyâtmano vâ are darçanena çravaṇena matyâ vijñânenedaṃ sarvaṃ viditam.

Brahma taṃ parâdâd yo' nyatrâtmano brahma veda kshatraṃ taṃ parâdâd yo' nyatrâtmanaḥ kshatraṃ veda lokâs taṃ parâdur yo' nyatrâtmano lokân veda devâs taṃ parâdur yo' nyatrâtmano devân veda bhûtâni taṃ parâdur yo' nyatrâtmano bhûtâni veda sarvaṃ taṃ parâdâd yo' nyatrâtmanaḥ sarvaṃ vededaṃ brahmedaṃ kshatraṃ ime lokâ ime devâ imâni bhûtanîdaṃ sarvaṃ yad ayam âtmâ.

« Il (Yajñâvalkya) dit : — « Ce n'est pas pour l'amour du mari que le mari est cher, mais il est cher pour l'amour de l'âtman[1] (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour de l'épouse que l'épouse est chère, mais elle est chère pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour des fils que les fils sont chers, mais ils sont chers pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour de la richesse que la richesse est chère, mais elle est chère pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour de Brahma[2] que le Brahma est cher, mais

1. Çank. ne voit ici que l'âtman universel, mais il me paraît évident qu'il y a au moins allusion à l'âtman individuel et que cette allusion est le lien logique qui rattache ensemble les deux parties de ce morceau.

2. La caste sacerdotale. *Brâhmanajâtiḥ.* Çank.

il est cher pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour de Kshatra [1] que le Kshatra est cher, mais il est cher pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour des mondes que les mondes sont chers, mais ils sont chers pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour des dieux que les dieux sont chers, mais pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour des êtres que les êtres sont chers, mais ils sont chers pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour de l'univers que l'univers est cher, mais il est cher pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même). L'âtman doit être l'objet de la vue, de l'ouïe, de la pensée, de la méditation. En voyant l'âtman, ô Maitreyî, en l'entendant, en *le* pensant, en le connaissant, on connaît l'univers.

« Le Brahma rejetterait comme étranger celui qui considérerait le Brahma comme autre que l'âtman [2]; le Kshatra rejetterait comme étranger celui qui considérerait le Kshatra comme autre que l'âtman ; les mondes rejetteraient comme étranger celui qui considérerait les mondes comme autres que l'âtman; les dieux rejetteraient comme étranger celui qui considérerait les dieux comme autres que l'âtman; les êtres rejetteraient comme étranger celui qui considérerait les êtres comme autres que l'âtman ; l'univers rejetterait comme étranger celui qui considérerait l'univers comme autre que l'âtman. L'âtman est ce Brahma, ce Kshatra, ces mondes, ces dieux, ces êtres, cet univers. »

Jusqu'ici et bien que l'âtman soit identifié à l'univers (*sarva*) il n'est dépeint que sous des traits qui semblent en exclure toute communauté d'essence avec la matière. C'est une contradiction qui se retrouve sans cesse dans les anciennes Upanishads et qui ne disparut complétement que du jour où l'antique doctrine se divisa en deux systèmes distincts dont l'un, le *Vedânta* conclut au panthéisme spiritualiste ou à l'unité de l'être sous une nature immatérielle et par conséquent à la non-réalité objective de la matière, tandis que l'autre, le *Sâmkhya*, admet la coexistence de deux principes, l'esprit et la matière. Mais antérieurement à cette distinction les idées flottaient entre les deux conceptions, et l'âtman était considéré dans les anciennes Upanishads tantôt comme indépendant de la matière et tantôt comme comprenant dans son essence la nature entière sous ses modalités diverses. C'est un double point de vue dont nous avons à tenir compte

1. La caste guerrière.
2. C'est-à-dire, que son propre âtman, que lui-même.

pour apporter un peu d'ordre et de clarté dans l'exposé des attributs de l'âtman tels qu'ils résultent des textes; et nous allons, par conséquent, essayer de grouper chaque ordre d'idées en commençant par les passages qui concernent plus spécialement la conception purement spiritualiste de l'âtman.

Dans le dialogue entre Gârgya, fils de Balâkâ, et Ajâtaçatru, roi de Kâçi, que nous avons déjà eu occasion de citer et qui forme le premier brâhmaṇa du deuxième adhyâya de la *Bṛh. âr. Up.*, Brahma est tour à tour désigné comme le purusha qui est dans le soleil (*âditya*), dans la lune (*candra*), dans l'éclair (*vidyut*), dans l'éther (*âkâça*), dans l'air (*vâyu*), dans le feu (*agni*), dans les eaux (*âpas*), dans le miroir (*âdarça*); comme celui qui suit le bruit (*yaṃ taṃ paçchâc chabdo' nûdeti*); comme le purusha qui est dans les points cardinaux (*diçaḥ*), comme le *purusha* qui est l'ombre (*châyâmaya*) et comme celui qui est dans l'*âtman*.

Ainsi qu'on le voit, Brahma, d'après ce passage, semble distinct des catégories matérielles auxquelles il est uni. Quant à la désignation de purusha qu'il reçoit, elle paraît s'appliquer dans les anciennes Upanishads surtout à l'âme suprême identifiée au génie qui gouverne les éléments et les corps célestes, soit par réminiscence de l'hymne au purusha, soit par l'effet d'un anthropomorphisme conscient en quelque sorte et fondé sur l'idée que l'homme est le microscome, soit enfin par suite de l'observation du phénomène de l'ombre auquel on attachait une cause et un sens mystiques. Il paraît évident que les auteurs des Upanishads croyaient voir, dans l'ombre proprement dite, ainsi que dans les figures qui se reflètent sur l'œil, sur un miroir, dans l'eau, etc., cette image de l'homme qui le suit partout, l'âtman incorporel dont ils s'efforçaient, par la spéculation, de pénétrer et de définir la nature. Non-seulement cette explication semble autorisée par des textes tels que celui qui vient d'être cité et le passage de la *Chând. Up.* qui précède, mais elle rend compte des expressions si fréquentes, « le purusha qui est dans l'œil », et, par extension, « le purusha qui est dans le soleil », le soleil étant, comme nous le verrons, considéré dans les Upanishads comme la source ou le centre d'émission et de retour de la faculté visuelle en général, comme Brahma ou l'âtman absolu est le centre d'émission et de retour des âmes individuelles.

Le passage suivant (*Bṛh. âr. Up.*, 3, 4, 1-2) contient encore une déclaration expresse en faveur de la conception spiritualiste de l'âtman :

Atha hainam ûshastaç çâkrâyaṇaḥ papraccha yâjñavalkyeti hovâca..yat sâkshâd brahma ya âtmâ sarvântaras taṃ me vyâcakshva ity esha ta âtmâ sarvântaraḥ katamo yâjñavalkya sarvântaro yaḥ prâṇena prâṇiti sa ta âtmâ sarvântaro yo' pânenâpâniti sa ta âtmâ sarvântaro yo vyânena vyâniti sa ta âtmâ sarvântaro ya udânenodâniti sa ta âtmâ sarvântara esha ta âtmâ sarvântaraḥ.

Sa hovâcoshastaç câkrâyaṇo yathâ vibrûyâd asau gaur asâv açva ity evam evaitad vyapadishṭaṃ bhavati yad eva sâkshâd aparokshâd brahma ya âtmâ sarvântaras taṃ me vyâcakshvety esha ta âtmâ sarvântaraḥ katamo yâjñavalkya sarvântaraḥ, na dṛshṭer drashṭâram pacyer na çruteḥ çrotâraṃ çṛnuyât na mater mantâraṃ manvithâ na vijñâtâraṃ vijânîyâḥ, esha ta âtmâ sarvântaro' to' nyad ârttaṃ tato hoshastaç câkrâyaṇa upararâma.

« Puis, Ushasta Câkrâyaṇa lui posa cette question : — « Ô Yâjñavalkya », dit-il, « apprends-moi quel est le Brahma présent et non caché[1], l'âtman qui est au-dedans de toutes choses? » — « C'est ton âtman (répondit Yâjñavalkya) qui est au-dedans de toutes choses. » — « Lequel (reprit-il), ô Yâjñavalkya, est au-dedans de toutes choses? » — « Celui qui respire par le prâṇa est ton âtman qui est au-dedans de toutes choses; celui qui circule (dans le corps sous la forme d'esprit vital) de haut en bas par l'apâna est ton âtman qui est au-dedans de toutes choses; celui qui circule en sens divers par le vyâna est ton âtman qui est au-dedans de toutes choses; celui qui circule de bas en haut par l'udâna est ton âtman qui est au-dedans de toutes choses. »

« Ushasta Câkrâyaṇa lui dit alors : — « Tu m'as désigné ce (Brahma) comme on désignerait « cette vache, ce cheval là-bas » (une vache, un cheval éloignés), mais ce Brahma présent et non caché, l'âtman qui est au-dedans de toutes choses, dis-moi quel il est? » — « C'est ton âtman (répondit Yâjñavalkya) qui est au-dedans de toutes choses. » — « Lequel (reprit-il), ô Yâjñavalkya, est au-dedans de toutes choses? » — « Tu ne peux pas voir l'agent de la vue; tu ne peux pas entendre l'agent de l'ouïe; tu ne peux pas penser l'agent de la pensée; tu ne peux connaître l'agent de la connaissance. Celui-là est ton âtman qui est au-

1. Çank. explique *sâkshât* par *avyavahitam kenacid drashṭuḥ* « que rien ne dérobe à la vue de celui qui le contemple » et *aparokshât* par *agaunam* « sans qualités ».

dedans de toutes choses. Ce qui est autre que lui est misérable[1].» Alors Ushasta Câkrâyaṇa cessa (de parler). »

Des idées analogues sont exprimées (*Bṛh. âr. Up.*, 3, 7, 1-23) :

Uddâlaka Âruṇeya demande à Yâjñavalkya s'il connaît :

Tat sûtraṃ yenâyaṃ ca lokaḥ paraç ca lokaḥ sarvâṇi ca bhûtâni saṃdṛbdhâni bhavanti.

Tam antaryâmiṇaṃ ya imaṃ ca lokaṃ paraṃ ca lokaṃ sarvâṇi ca bhûtâni yo' ntaro yamayati.

C'est-à-dire :

« Ce fil par lequel ce monde et l'autre et tous les êtres sont rattachés ensemble.

« Ce régisseur interne qui régit intérieurement ce monde-ci et l'autre ainsi que tous les êtres. »

Yâjñavalkya répond :

Vâyur vai gautama tat sûtraṃ vâyunâ vai gautama sûtreṇâyaṃ ca lokaḥ paraç ca lokaḥ sarvâṇi ca bhûtâni saṃdṛbdhâni bhavanti tasmâd vai gautama purushaṃ pretam âhur vyasraṃsishatâsyâṅgânîti vâyunâ hi gautama sûtreṇa saṃdṛbdhâni bhavantîti.

« L'air, ô Gautama[2], est ce fil; c'est l'air, ô Gautama, qui est le fil par lequel ce monde-ci et l'autre ainsi que tous les êtres sont rattachés ensemble. C'est pour cela, ô Gautama, qu'on dit d'un homme mort que ses membres sont relâchés, car l'air, ô Gautama, est le fil qui les reliait[3]. »

Uddâlaka, satisfait sur le premier point, insiste pour obtenir réponse à la seconde question qu'il a posée, et Yâjñavalkya le contente en ces termes :

Yaḥ pṛthivyâṃ tishṭhan pṛthivyâ antaro yaṃ pṛthivî na veda yasya pṛthivî çarîraṃ yaḥ pṛthivîm antaro yamayaty esha ta âtmântaryâmy amṛtaḥ.

« Celui qui résidant dans la terre est à l'intérieur de la terre, que la terre ne connaît pas, dont la terre est le corps, qui régit intérieurement la terre, celui-là est ton âtman, le régisseur interne, l'immortel. »

1. Çaṅk. explique *ârttam* par *kâryam vâ çarîram karaṇâtmakam vâ.* « L'effet ou le corps consistant dans les organes. »

2. C'est-à-dire, descendant de Gotama.

3. Remarquons cette méthode constante des anciennes Upanishads qui consiste à appuyer les théories d'un ordre plus ou moins transcendant sur des observations physiques ou physiologiques et parfois psychologiques du domaine de l'expérience.

Yâjñavalkya fait ensuite figurer tour à tour dans la même formule le groupe des entités élémentaires et physiques divinisées qui porte dans les Upanishads le nom d'*adhidaivata*[1] : ce sont les eaux (*âpaḥ*), le feu (*agni*), l'atmosphère (*antariksha*), l'air (*vâyu*), le ciel (*dyauḥ*), le soleil (*âditya*), les points cardinaux (*diçaḥ*), la lune et les étoiles (*candratârakam*), l'éther (*âkâça*), l'obscurité (*tamaḥ*) et la lumière (*tejaḥ*). Puis il passe à l'*adhibhûta* ou à la série qui comprend les êtres en général (*bhûtâni*) ; et enfin à l'*adhyâtma* où sont réunis le souffle vital (*prâṇa*), la voix (*vâc*), la vue (*cakshuḥ*), l'ouïe (*çrotra*), l'organe de la pensée (*manaḥ*), le tact (*tvac*), le discernement (*vijñâna*) et la semence (*retaḥ*).

Il ajoute en forme de conclusion :

Adṛshṭo drashṭâçrutaḥ çrotâmato mantâvijñâto vijñâtâ nânyato' sti drashṭâ nânyato' sti çrotâ nânyato' sti mantâ nânyato' sti vijñâtaisha ta âtmântaryâmy amṛto' to' nyad ârttam.

« Il n'est pas vu, il voit ; il n'est pas entendu, il entend ; il n'est pas pensé, il pense ; il n'est pas connu, il connaît. Nul autre que lui ne voit, nul autre que lui n'entend, nul autre que lui ne pense, nul autre que lui ne connaît. Il est ton âtman, le régisseur interne, l'immortel. Ce qui diffère de lui est misérable[2]. »

Dans le brâhmaṇa suivant (*Bṛh. âr. Up.*, 3, 8, 9) le même Yâjñavalkya semble donner à Brahma les attributs providentiels qui se rattachent généralement à l'idée de Dieu dans les systèmes monothéistes.

Etasya vâ aksharasya praçâsane gârgi sûryâcandramasau vidhṛtau tishṭhata etasya vâ aksharasya praçâsane gârgi dyâvâpṛthivyau vidhṛte tishṭhataḥ etasya vâ aksharasya praçâsane gârgi nimeshâ muhûrtâ ahorâtrâṇy ardhamâsâ mâsâ ṛtavaḥ saṃvatsarâ iti vidhṛtâs tishṭhanty etasya vâ aksharasya praçâsane gârgi prâcyo' nyâ nadyaḥ syandante çvetebhyaḥ parvatebhyaḥ pratîcyo' nyâ yâṃ yâṃ ca diçam anveti etasya vâ aksharasya praçâsane gârgi dadato manushyâḥ praçaṃsanti yajamânaṃ devâ darvîṃ pitaro' nvâyattâḥ.

« C'est sous l'empire de cet (être) immuable, ô Gârgî, que le

1. D'après le *Dict. St-Pét.* au mot *adhidaiva*, l'*adhyâtma* est l'âme en tant qu'agent d'une action ; l'*adhibûta* est l'objet sur lequel s'exerce cette action et l'*adhidaiva* ou l'*adhidaivata* est la divinité qui la dirige.

2. Ce dernier paragraphe est reproduit littéralement *Brh. âr. Up.*, 3, 8, 11.

soleil et la lune gardent leurs lois distinctes; c'est sous l'empire de cet (être) immuable, ô Gârgî, que le ciel et la terre gardent leurs lois distinctes; c'est sous l'empire de cet (être) immuable, ô Gârgî, que les minutes, les heures, les jours et les nuits, les quinzaines, les mois, les saisons et les années gardent leurs lois distinctes; c'est sous l'empire de cet (être) immuable, ô Gârgî, que les rivières coulent des montagnes blanches (de neige), les unes à l'orient, les autres à l'occident, (chacune d'elles) suivant sa direction; c'est sous l'empire de cet (être) immuable, ô Gârgî, que les hommes louent ceux qui sont libéraux, que les dieux s'attachent au sacrifiant et les *pitris* à la cuillère (qui contient l'oblation). »

La définition de l'âtman incorporé ou du purusha telle qu'elle résulte du curieux passage (*Bṛh. âr. Up.*, 4, 3, 1-8) qu'on va lire nous fournit un nouvel exemple du caractère exclusivement spiritualiste sous lequel il paraît maintes fois conçu dans les anciennes Upanishads sans toutefois que la réalité de la matière y soit expressément niée, comme il arriva plus tard quand le védântisme eut atteint tout son développement.

Janakaṃ ha vaidehaṃ yâjñavalkyo jagâma sa mene na vadishya ity atha ha yaj janakaç ca vaideho yâjñavalkyaç câgnihotre samûdâte tasmai ha yâjñavalkyo varaṃ dadau sa ha kâmapraçnam eva vavre taṃ hâsmai dadau taṃ samrâḍ eva pûrvaṃ papraccha.

Yâjñavalkya kiṃ jyotir ayaṃ purusha iti âdityajyotiḥ samrâḍ iti hovâca âdityenaiva jyotishâste palyayate karma kurute vipalyetîty evam evaitad yâjñavalkya.

Astam ita âditye yâjñavalkya kiṃ jyotir evâyaṃ purusha iti candramâ evâsya jyotir bhavatîti candramasaivâyaṃ jyotishâste palyayate karma kurute vipalyetîty evam evaitad yâjñavalkya.

Astam ita âditye yâjñavalkya candramasy astam ite kiṃ jyotir evâyaṃ purusha iti agnir evâsya jyotir bhavatîti agninaivâyaṃ jyotishâste palyayate karma kurute vipalyetîty evam evaitad yâjñavalkya.

Astam ita âditye yâjñavalkya candramasy astam ite çânte' gnau kiṃ jyotir evâyaṃ purusha iti vâg evâsya jyotir bhavatîti vâcaivâyaṃ jyotishâste palyayate karma kurute vipalyetîti tasmâd vai samrâḍ api yatra svaḥ pâṇir na vinirjñâyate' tha yatra vâg uccarayaty upaiva tatra nyetîty evam evaitad yâjñavalkya.

Astam ita âditye yâjñavalkya candramasy astam ite çânte

'gnau çântâyâṃ vâci kiṃ jyotir evâyaṃ purusha ity âtmaivâsya jyotir bhavatîty âtmanaivâyaṃ jyotishâste palyayate karma kurute vipalyetîti.

Katama âtmeti yo' yaṃ vijñânamayaḥ prâṇeshu hṛdy antarjyotiḥ purushaḥ sa samânaḥ sann ubhau lokâv anu saṃcarati dhyâyatîva lelâyatîva sa hi svapno bhûtvemaṃ lokam ati kramati mṛtyo rûpâṇi.

Sa vâyaṃ puruṣo jâyamânaḥ çarîram abhisaṃpadyamânaḥ pâpmabhiḥ saṃsṛjyate sa utkrâman mriyamâṇaḥ pâpmano vijahâti.

« Yâjñavalkya vint auprès de Janaka, roi des Videhas. Il pensait : « Je ne parlerai pas. » Mais (autrefois) Janaka, roi des Videhas, et Yâjñavalkya avaient conversé ensemble sur l'agnihotra[1] et Yâjñavalkya avait offert (à son interlocuteur) une faveur à choisir. Janaka demanda à lui poser une question à sa guise. Yâjñavalkya y ayant consenti, le roi l'interrogea d'abord (en ces termes) :

« — Quelle est la lumière qui constitue ce purusha[2], ô Yâjñavalkya? » — « C'est la lumière du soleil, ô roi des rois, répondit Yâjñavalkya, car c'est à l'aide de la lumière du soleil qu'il (l'homme) s'assied, se promène, fait sa besogne et revient (au logis). » — « En effet, ô Yâjñavalkya. »

— « Quand le soleil est couché, quelle est la lumière qui constitue ce purusha, ô Yâjñavalkya? » — « La lune est sa lumière, car c'est à l'aide de la lumière de la lune qu'il (l'homme) s'assied, se promène, fait sa besogne et revient (au logis). » — « En effet, ô Yâjñavalkya. »

— « Quand le soleil est couché ainsi que la lune, quelle est la lumière qui constitue ce purusha, ô Yâjñavalkya? » — Le feu est sa lumière, car c'est à l'aide de la lumière du feu qu'il (l'homme) s'assied, se promène, fait sa besogne et revient (au logis). » — « En effet, ô Yâjñavalkya. »

« — Quand le soleil et la lune sont couchés et que le feu est éteint, quelle est la lumière qui constitue ce purusha, ô Yâjñavalkya? » — « La voix est sa lumière, car c'est à l'aide de la parole comme lumière qu'il (l'homme) s'assied, se promène, fait sa besogne et revient (au logis). C'est pour cela, ô roi des

1. Voir chap. préliminaire, p. 64.

2. Avec jeu de mots sur le double sens de purusha, désignant l'homme et l'âme suprême.

rois, que (lorsque le ciel est si obscur) qu'on ne distingue pas même sa propre main[1], on se dirige vers le lieu où l'on entend parler. » — « En effet, ô Yâjñavalkya. »

— « Quand le soleil et la lune sont couchés, que le feu est éteint et que la voix se tait, quelle est la lumière qui constitue ce purusha, ô Yâjñavalkya? » — « L'âtman est sa lumière, car c'est avec l'âtman comme lumière qu'il s'assied, se promène, fait sa besogne et revient (au logis). »

— « Quel âtman? » — « Cet âtman qui parmi les prânas consiste en discernement, qui réside à l'intérieur du cœur, le purusha qui est lumière. Restant le même[2], il passe dans les deux mondes (celui-ci et l'autre); il pense en quelque sorte, il se meut en quelque sorte[3]. Devenant le rêve (c'est-à-dire l'éprouvant[4]) il franchit ce monde, (il franchit) les formes de la mort[5].

« Quand ce purusha naît, il s'unit aux maux en prenant un corps; quand il meurt et sort de ce corps (*Çank.*), il abandonne les maux. »

Ce morceau s'applique plus spécialement à l'âtman individuel et incorporé et je ne le cite en ce moment que pour montrer que les idées spiritualistes avaient pour objet l'âme dans ses divers états. Mais le passage suivant (*Bṛh. âr. Up.*, 4, 4. 18, 19, 20 et 22), où l'unité du principe intellectuel sous une forme supra-sensible est affirmée, n'a en vue que l'âtman suprême :

Prâṇasya prâṇam uta cakshushaç cakshur uta çrotrasya çrotram manaso ye mano viduḥ te nicikyur brahma purâṇam agryam.

Manasaivânudraṣhṭavyaṃ neha nânâsti kiṃ cana mṛtyoḥ sa mṛtyum âpnoti ya iha nâneva paçyati.

Ekadhaivânudrashṭavyam etad apramayaṃ dhruvaṃ vijaraḥ para âkâçâd aja âtmâ mahân druvaḥ.

Sa vâ esha mahân aja âtmâ yo' yaṃ vijñânamayaḥ prâneshu ya esho' ntarhṛdaya âkâças tasmiñ chete sarvasya vaçî sarvasyeçânaḥ sarvasyâdhipatiḥ.

1. Comp. notre expression proverbiale « ne pas voir son doigt devant l'œil. »

2. D'après Çank., qui cite à l'appui de son interprétation le texte suivant : *tena sarvena samâno buddhisâmânyadvarena sarvamaya iti*, il faudrait traduire *samânaḥ* par « identique (à la buddhi). »

3. Mais non pas réellement. *Na tu paramârthataḥ.* Çank.

4. *Svapnavṛttim pratipadyate.* Çank.

5. Les organes qui sont des effets : *kâryakaranâny evâsya (mṛtyor) rûpâni.* Çankara.

« Ceux qui savent qu'il est le prâṇa du prâṇa, la vue de la vue, l'ouïe de l'ouïe, le manas du manas, ceux-là ont reconnu Brahma, (l'être) antique et primordial.

« C'est par le manas seulement qu'on peut le percevoir, car il n'est pas en lui de diversité[1]. Celui qui voit en lui de la diversité, passe de la mort dans la mort, (c'est-à-dire, n'est jamais délivré).

« Il ne peut être perçu que d'une seule manière; il ne peut être prouvé[2], il est éternel; il est sans tache[3], il est l'âtman supérieur à l'éther[4], qui n'a point eu de naissance, qui est vaste et éternel.

« Cet âtman vaste et qui n'a point eu de naissance est l'être qui parmi les prânas consiste en discernement; il réside dans l'éther (ou la place) qui est à l'intérieur du cœur[5]; il est l'arbitre de l'univers, le seigneur de l'univers, le surintendant suprême de l'univers. »

J'ai déjà emprunté à la *Chând. Up.*, qui d'ailleurs est beaucoup moins doctrinale que la *Bṛh. âr. Up.*, un morceau dont l'importance est capitale au point de vue de la notion de l'âtman. J'y recueillerai encore comme conforme aux idées que je groupe actuellement, le refrain des sections 9-16 du sixième chapitre.

Sa ya esho' nimaitadâtmyam idaṃ sarvaṃ tat satyaṃ sa âtmâ tat tvam asi çvetaketuḥ.

« Cet atome[6] qui est l'essence de l'univers, est le vrai; c'est l'âtman; tu es cela[7], ô Çvetaketu. »

1. Et par conséquent rien qui présente aux sens des moyens de le distinguer.

2. *Apramayam aprameyam sarvaikatvâd, anyena hy anyat pramîyate.* Çaṅk.

3. Le texte édité par M. Röer donne *vijara* « qui ne vieillit pas », mais le même éditeur traduit comme s'il y avait *virajaḥ* « sans tache »; c'est aussi la leçon que Çaṅk. avait sous les yeux.

4. C'est-à-dire distinct, subtil ou pénétrant (formant la substance de toute chose). *Paro vyatiriktaḥ sûkshmo vyâpî vâ.* Çaṅk.

5. Bien que cette phrase soit identique à celle que nous venons de voir *Bṛh. âr. Up.*, 4, 3, 7, et qu'il soit bien évident que l'une est la reproduction de l'autre, M. Röer traduit *prâneshu* la première fois par « organes », et la seconde fois par « créatures vivantes », comme s'il avait lu *prâṇishu.*

6. Qui est l'être. *Sa yaḥ sadâkhya esha uktoʼ nimânubhâvo jagato mûlam.* Çaṅk.

7. Nous avons sans doute ici un des plus anciens exemples de l'emploi de la formule amphibologique *tat tvam asi*, devenue si célèbre dans le vedântisme postérieur.

Ainsi que le fragment suivant (*Chând. Up.*, 8-14, 1) :

âkâço vai nâma nâmarûpayor nirvahitâ te yad antarâ tad brahma tad amṛtaṃ sa âtmâ.

« Ce qu'on appelle éther[1] a manifesté[2] le nom et la forme. Ce qui est entre l'un et l'autre c'est Brahma, c'est l'immortel, c'est l'âtman. »

Quelquefois la spiritualité de Brahma est établie par des assertions plus précises encore. Les auteurs de la *Bṛh. âr. Up.* le privent de toutes les qualités qui pourraient laisser place à des rapports entre lui et la matière. On peut dire même qu'ils le considèrent déjà comme *nirguṇa* ou absolument dépourvu de qualités. C'est ainsi que nous lisons (3, 8, 8) :

Sa hovâcaitad vai tad akṣharaṃ gârgi brâhmaṇâ abhivadanty asthûlam anaṇv ahrasvam adîrgham alohitam asneham acchâyam atamo 'vâyavaṃ nâkâçam asaṅgam arasam agandham acakshushkam açrotram avâg amano' tejaskam aprâṇam amukham amâtram anantaram avâhyam na tad açnâti kiṃ cana na tad açnâti kaç cana.

« Les brâhmanes[3], ô Gârgî, dit-il (Yâjñavalkya), l'appellent l'indestructible. Il n'est ni épais, ni subtil, ni court, ni long, ni rouge, ni visqueux; il n'est pas l'ombre[4], il n'est pas les ténèbres, il n'est pas l'air, il n'est pas l'éther, il n'adhère pas[5], il n'a pas le sens du goût[6], ni celui de l'odorat, ni celui de la vue, ni celui de l'ouïe, il n'a pas de voix, pas de manas, pas d'éclat, pas de prâṇa, pas de bouche, pas de dimensions, pas de dedans, pas de dehors; il n'absorbe rien, rien ne l'absorbe. »

Et plus loin, 3, 9, 26 (passage qui se trouve répété, 4, 3, 4) :

Sa esha neti nety âtmâgṛhyo na hi gṛhyate 'çîryo na hi çîryate 'saṅgo na hi sajjyate 'sito na vyathate na rishyati.

« Cet âtman qui n'est ni ceci, ni cela, est insaisissable car il ne peut être touché, indivisible car il ne peut être

1. C'est-à-dire l'âtman, parce qu'il est sans corps et subtil comme l'éther. *âkâço vai nâma çrutishu prasiddha âtmâ âkâça ivâçaririvât sûkshmatvâc ca.* Çank.

2. *Nirvahitâ nirvodhâ vyâkartâ.* Çank.

3. Çank. explique *brâhmanâh* par *brahmavidah* « ceux qui connaissent Brahma. »

4. *Châyâyâ apy anyad acchâyam.* Çank.

5. Comme la gomme. *Jatuvat.* Çank.

6. Je traduis comme possessifs le composé *arasa* et les suivants, bien que Çankara ne me donne l'exemple de cette interprétation que pour *acakshushka* et *atejaska*, qui contiennent un suffixe dérivatif.

brisé, indépendant[1], car il ne peut pas entrer en contact (avec quoi que ce soit); il est sans liens[2], il ne souffre pas, il ne périt pas. »

Lancés sur cette voie nos théologiens devaient en arriver logiquement à concevoir l'être absolu comme n'ayant plus d'autre attribut positif, ou plutôt de nature propre, qu'une intelligence tout idéale, indépendante de la perception, sans autre objet ni autre ressort qu'elle-même, permanente, solitaire et dans laquelle s'évanouissent les manifestations éphémères de la conscience individuelle. Nous n'avons donc pas à nous étonner de trouver ces conclusions exprimées dans le passage suivant (*Bṛh. âr. Up.*, 2, 4, 12-14), qui se trouve reproduit à peu près textuellement (4, 5, 13-15) :

Sa yathâ saindhavakhilya udake prâsta udakam evânuvilîyeta nâhâsyodgrahaṇâyeva syât; yato yatas tv âdadîta lavaṇam evaivaṃ vâ ara idaṃ mahad bhûtam anantaṃ apâraṃ vijñânaghana evaṣ etebhyo bhûtebyaḥ samutthâya tâny evânu vinaçyati na pretya saṃjñâstîty are bravîmîti hovâca yâjñavalkyaḥ.

Sâ hovâca maitreyy atraiva mâ bhagavân amûmuhan na pretya saṃjñâstîti sa hovâca yâjñavalkyo na vâ are' haṃ mohaṃ bravîmy alaṃ vâ ara idaṃ vijñânâya.

Yatra hi dvaitam iva bhavati tad itara itaraṃ paçyati tad itara itaraṃ jighrati tad itara itaraṃ çṛṇoti tad itara itaram abhivadati tad itara itaraṃ manute tad itara itaraṃ vijânâti yatra vâ asya sarvam âtmaivâbhût tat kena kaṃ jighret tat kena kaṃ pacyet tat kena kaṃ çṛṇuyât tat kena kam abhivadet tat kena kaṃ manvîta tat kena kaṃ vijânîyât, yenedaṃ sarvaṃ vijânâti taṃ kena vijânîyât, vijñâtâram are kena vijânîyâd iti.

« De même qu'un morceau de sel jeté dans l'eau s'y dissout et ne peut plus en être tiré[3], (car) partout (où l'on puiserait) on ne ramènerait que de l'eau salée (et non pas le morceau de sel); de même (l'âtman individuel) n'est plus que ce grand être, infini, immense, il n'est plus que saturé de connaissance[4]. Naissant de

1. *Dict. St. Pet.*—Çank. explique *asangah* par *amûrtah* « sans corps ».
2. *Asitah abaddhah.* Çank.
3. Selon Çank. il faudrait traduire « ne peut plus y être perçu ». *Naivâsya khilasyodgrahanâyoddhrtya pûrvavad' grahanâya grahîtum naiva samarthah kaç cid syât sunipuno' pi.* Çank.
4. Tel me paraît être le vrai sens de *vijnânaghanah* que je rapporte au sujet *sa.* Çankara prenant pour sujet *idam mahad bhûtam* fait de

ces êtres, il périt quand ils périssent. Après la mort, la conscience[1] n'est plus; voilà ce que je prétends. » Ainsi parla Yâjñavalkya.

« Maitreyî lui dit : — « Tu m'as troublée, o vénérable, en disant qu'après la mort la conscience n'est plus[2]. » Yâjñavalkya répondit : — « Je n'ai rien dit là qui puisse te troubler. Cet (être) est capable de connaître[3].

« Là où il y a comme dualité (où l'âtman individuel se croit distinct, tandis qu'il est en réalité essentiellement identique à l'âtman suprême) l'un voit l'autre (c'est-à-dire qu'il y a sujet et objet, par suite de la distinction apparente de ce qui est réellement un), l'un sent l'autre, l'un entend l'autre, l'un parle à l'autre, l'un pense l'autre, l'un connaît l'autre. Mais celui pour lequel tout n'est que l'âtman (ou lui-même) comment pourrait-il sentir quoi que ce soit? comment pourrait-il voir quoi que ce soit? Comment pourrait-il entendre quoi que ce soit? Comment pourrait-il parler à qui que ce soit? Comment pourrait-il penser qui que ce soit? Comment pourrait-il connaître qui que ce soit? Comment connaître celui par lequel on connaît tout? Comment connaître celui qui est (l'être même) qui connaît[4]? »

Les mêmes idées sont exprimées en d'autres termes, *Bṛh. âr. Up.* 4.4, 1-2.

Sa yatraisha câkshushaḥ purushaḥ parâṅ paryâvartate tathârûpajño bhavati.

Ekîbhavati na paçyatîty âhur ekîbhavati na jighratîty

ghana un substantif : *ghanaçabdo jâtyantarapratishedhârthaḥ yathâ suvarnaghano' yoghana iti.*

1. La conscience des distinctions. *Nâsti viçeshasamjnety aham asâv amushya putro mamedam kshetram dhanam sukhî duḥkhîti evamâdilakshanâ.* Çaṅk.

2. Parce que cela semble contradictoire avec l'affirmation de Yâjnavalkya que l'âme est saturée de connaissance ou, selon l'interprétation de Çaṅkara, que ce grand être est une agglomération de connaissance. *Pûrvam vijnânaghana eveti pratijnâya punar na pretya samjnâstîti katham vâ na pretya samjnâstîti.* Çaṅk.

3. Car celui qui connaît étant immortel, ne pourrait être privé de la connaissance. *Atam paryâptam idam mahad bhûtam vijnânâya vijnâtum na hi vijnâtur vijnâter viparîlopo vidyate avinâçitvât.* Çaṅk.

4. Comp. *Chând. Up.* 7, 24, 1. *Yatra nânyat paçyati nânyac chṛnoti nânyad vijânâti sa bhûmâ atha yatrânyat paçyaty anyac chṛnoty anyad vijânâti tad alpam yo vai bhûmâ tad amṛtam atha yad alpam tan martyam.* « Là, où rien autre n'est vu, n'est entendu, n'est connu, c'est la masse; là où autre chose est vu, entendu, connu, c'est la parcelle. La masse est immortelle, la parcelle est mortelle. »

âhur ekîbhavati nâ rasayata ity âhur ekîbhavati na vadatîty âhur ekîbhavati na çṛṇotîty âhur ekîbhavati na manuta ity âhur ekîbhavati na spṛçatîty âhur ekîbhavati na vijânâtîty âhuḥ.

« Quand le purusha qui est dans l'œil retourne (dans le soleil *Çaṅk.*) alors (l'âtman) n'a plus la notion des couleurs (ou des formes).

« Il (l'âtman individuel) est unifié (avec l'âtman suprême) comme on l'a dit, il ne voit plus; il est unifié, comme on l'a dit, il ne sent plus; il est unifié, comme on l'a dit, il ne goûte plus; il est unifié, comme on l'a dit, il ne parle plus; il est unifié, comme on l'a dit, il n'entend plus; il est unifié, comme on l'a dit, il ne pense plus; il est unifié, comme on l'a dit, il ne touche plus; il est unifié, comme on l'a dit, il ne connaît plus. »

Mais la même nécessité logique qui contraignait les auteurs des anciennes Upanishads à tirer du système de l'âtman suprême considéré comme pur esprit ces conséquences extrêmes, les obligeait aussi, pour embrasser l'univers tout entier, à rendre compte de la matière et à chercher l'explication de sa nature et de sa relation avec l'âtman. Comme dans toutes les philosophies où le point de départ est une hypothèse spiritualiste, là se trouvait la grande difficulté. Aussi, si nous voyons dans les plus anciens documents philosophiques la doctrine de l'âtman à peu près complète au point de vue des modalités intellectuelles de l'âme suprême, il n'en est pas de même des théories sur la matière. Les anciennes Upanishads ne contiennent à cet égard (quoi qu'en disent les commentateurs et malgré les efforts qu'ils font pour y découvrir des preuves en faveur des doctrines telles qu'elles étaient fixées de leur temps), — que des ébauches dont aucune ne parvient à se fondre dans le système général et à former avec lui un tout logiquement coordonné. Ce n'est même guère que sur ce point que la doctrine est restée un progrès, par cette raison même qu'elle était inachevée; elle n'a été close et parfaite que le jour où ceux qui la professaient en ont été réduits, pour donner au système une consistance définitive, à nier la réalité objective du monde matériel.

Nous commencerons l'exposition des idées qu'avaient les auteurs des anciennes Upanishads sur les choses sensibles par un passage de la *Bṛh. âr. Up.* (1, 6, 1-3) où l'on serait tenté de voir une conception qui diffère peu de celle de la *mâyâ* des védantins. Trois modes de l'être, c'est-à-dire la voix, la vue et l'âtman individuel correspondraient à titre de créateurs aux trois

grandes catégories matérielles le nom, la forme et l'œuvre[1] qui seraient à leur égard dans le rapport d'objets à sujets, mais d'objets produits par leurs sujets et n'ayant d'existence que celle-là même qu'ils leur prêtent. L'absence de passages parallèles et l'isolement de celui que nous allons citer au milieu des textes philosophiques de la même époque nous fait hésiter à en tirer les conclusions importantes qu'il semble impliquer.

Voici ce passage.

Trayaṃ vâ idaṃ nâma rûpaṃ karma teshâṃ nâmnâṃ vâg ity etad eshâṃ uktham ato hi sarvâṇi nâmâny uttishṭhanti etad eshâṃ sâmaitad dhi sarvair nâmabhiḥ samam etad eshâṃ brahmaitad dhi sarvâṇi nâmâni bibharti.

Atha rûpâṇâṃ cakshur ity etad eshâṃ uktham ato hi sarvâṇi rûpâṇy uttishṭhanty etad eshâṃ sâmaitad dhi sarvai rûpaiḥ samam etad eshâṃ brahmaitad dhi sarvâṇi rûpâṇi bibharti.

Atha karmaṇâṃ âtmety etad eshâṃ uktham ato hi sarvâṇi karmâṇy uttishṭhanty etad eshâṃ sâmaitad dhi sarvaiḥ karmabhiḥ samam etad eshâṃ brahmaitad dhi sarvâṇi karmâṇi bibharti tad etat trayaṃ sad ekam ayam âtmâtmâ ekaḥ sann etat trayaṃ tad etad amṛtaṃ satyena channaṃ prâṇo vâ amṛtaṃ nâmarûpe satyaṃ tâbhyâm ayaṃ prâṇaç channaḥ.

« Ce monde est une triade (qui comprend) le nom, la forme (ou la couleur) et l'œuvre. La parole est pour les noms; elle en est l'*Uktha*[2]; car c'est de la parole que sortent (*uttishṭhanti*) tous les noms; la parole en est le *Sâman*[3] car elle est commune (*sama*) à tous les noms; elle en est le *Brahman*[4] car elle supporte (*bibharti*) tous les noms.

« La vue est pour les formes. Elle en est l'Uktha, car toutes les formes sortent de la vue; elle en est le Sâman, car elle est com-

1. Dont l'ensemble constitue l'univers sensible. *Yad etad avidyâvishayatvena prastutam sâdhyasâdhanalakshanam vyâkṛtam jagat... sarvam etat trayam.* Çank.

2. *Uktha* signifie la récitation des védas, par opposition au chant des hymnes; ce terme n'est amené que par jeu de mots et en vertu d'une fausse étymologie qui le fait dériver des mêmes radicaux que *uttishṭhanti* (*ut-sthâ*).

3. Même jeu de mots que plus haut; cette fois il porte sur *Sâman* hymne du *Sâma-Veda* et *sama* adj. signifiant commun.

4. Troisième jeu de mots analogue aux précédents et fondé aussi sur une étymologie faisant dériver *Brahman* de la racine *bhar, bhṛ*, d'où *bibharti*.

mune à toutes les formes, elle en est le Brahman, car elle supporte toutes les formes.

« L'àtman (le moi) est pour les œuvres, il en est l'Uktha, car toutes les œuvres en sortent; il en est le Sâman car il est commun à toutes les œuvres; il en est le Brahman car il supporte toutes les œuvres. Cette triade est l'être, l'unique, l'âtman; l'âtman est l'unique, l'être, (il est) cette triade. Cet (être) immortel est caché par le réel (*satya*). (L'être) immortel est le prâṇa; le réel est le nom et la forme[1]. Ce prâṇa est caché par ces deux (modes).»

Le morceau que nous allons citer (*Bṛh. âr. Up.* (2.3, 1-5) est un de ceux où l'universalité panthéistique de Brahma comprenant en lui l'esprit et la matière, l'absolu et le relatif, l'immuable et le transitoire est le plus expressément exposée.

Dve vâva brahmaṇo rûpe mûrtaṃ caivamûrtaṃ ca martyaṃ câmṛtaṃ ca sthitaṃ ca yac ca sac ca tyaṃ ca.

Tad etan mûrtaṃ yad anyad vâyoç cântarikshâc caitan martyam etat sthitam etat tat tasyaitasya mûrtasyaitasya martyasyaitasya stithasyaitasya sata esha raso ya esha tapati sato hy esha rasaḥ.

Athâmûrtaṃ vâyuç cântarikshaṃ caitad amṛtam etad yad etat tyat tasyaitasyâmûrtasyaitasyâmṛtasyaitasya yata etasya tyasyaisha raso ya esha tasmin maṇḍale purushas tyasya hy esha rasa ity adhidaivatam.

Athâdhyâtmam idam eva mûrtaṃ yad anyat prâṇâc ca yaç câyam antarâtmann âkâça etad martyam etat sthitam etat sat tasyaitasya mûrtasyaitasya martyasyaitasya sthitasyaitasya sata esha raso yac cakshuḥ sato hy esha rasaḥ.

Athâmûrtaṃ prâṇaç ca yaç câyaṃ antarâtmann âkâça etad amṛtam etad yad etat tyaṃ tasyaitasyâmûrtasyaitasyâmṛtasyaitasya yata etasya tyasyaisha raso yo' yaṃ dakshiṇe'kshan purushas tyasya hy esha rasaḥ.

« Brahma a deux formes, l'une corporelle, l'autre incorporelle; l'une mortelle, l'autre immortelle; l'une limitée, l'autre illimitée; l'une douée d'attributs distincts, l'autre sans attributs distincts[2].

« Celle qui est corporelle est celle qui diffère de l'air et de l'atmosphère; elle est mortelle, limitée, douée d'attributs distincts. L'essence de cette forme corporelle, mortelle, limitée, douée d'at-

1. C'est-à-dire les effets, les actes, tandis que le prâna est l'activité (qui les fait accomplir). *Nâmarûpe satyam karyâtmake çarîrâvasthe kriyâtmakas tu prânah.* Çank.

2. *Sad iti anyebhyo viçeshyamânâsâdhâranadharmaviçeshavat tyam ca tadviparîtam tyad ity eva sarvadâ parokshâbhidhânârham.* Çank.

tributs distincts, est celui qui échauffe[1], car il est l'essence de ce qui est doué d'attributs distincts.

« Celle qui est incorporelle est l'air et l'atmosphère; elle est immortelle, illimitée, sans attributs distincts. L'essence de cette forme incorporelle, immortelle, illimitée, sans attributs distincts est le purusha qui réside dans ce disque (du monde)[2], car il est l'essence de ce qui est sans attributs distincts. Voilà pour ce qui concerne l'*Adhidaivata* (les divinités qui président aux actes).

« Voici maintenant pour ce qui concerne l'*Adhyâtma* (l'agent même de l'acte dans le moi). La forme corporelle (de Brahma) est celle qui diffère du prâṇa et de l'éther qui est à l'intérieur du moi (du corps); elle est mortelle, limitée, douée d'attributs distincts. L'essence de cette forme corporelle, mortelle, limitée, douée d'attributs distincts est l'œil[3], car il est l'essence de ce qui est doué d'attributs distincts.

« La forme incorporelle (de Brahma) est le prâṇa et l'éther qui est à l'intérieur du moi (du corps); elle est immortelle, illimitée, sans attributs distincts. L'essence de cette forme incorporelle, immortelle, illimitée, sans attributs distincts est le purusha qui est dans l'œil droit, car il est l'essence de ce qui est sans attributs distincts. »

L'insertion intime de l'univers matériel et immatériel au sein de l'âtman suprême est dépeinte *Bṛh. âr. Up.* 2.5, 15 au moyen d'une figure qui se retrouve souvent dans les Upanishads postérieures :

Sa vâ ayam âtmâ sarveshâṃ bhûtânâm adhipatiḥ sarveshâṃ bhûtânâṃ râjâ tad yathâ rathanâbhau ca rathanemau câraḥ sarve samarpitâ evam evâsminn âtmani sarvâṇi bhûtâni sarva eva âtmânaḥ samarpitâḥ.

« Cet âtman est le seigneur de tous les êtres, le roi de tous les êtres. De même que tous les rais sont insérées dans le moyeu et dans les jantes d'un chariot, de même tous les êtres, tous les

1. Le soleil, parce que, d'après Çaṅkara *rasa*, essence est synonyme de *sâra* et que le soleil (*savitar*) est le *sârishtha*, celui qui donne par excellence le suc, c'est-à-dire la couleur rouge, blanche ou noire aux trois éléments, le feu, l'eau et la nourriture qui composent la matière. Comp. *Chând. Up.*, 6, 2-7.

2. C'est-à-dire, selon certains interprètes, la conscience qui ne connaît encore qu'Hiraṇyagarbha, ou l'âme universelle unie à la matière. *Rasaḥ kâraṇam hiraṇyagarbhavijñânâtmâ celana iti ke cid.* Çaṅk.

3. Parce qu'étant fait de *tejas* (de feu), il est l'essence des trois éléments dans leur rapport avec l'âme ou l'agent dans le moi. *Taijasaṃ hi cakshur etatsâraṃ âdhyâtmikaṃ bhûtatrayam.* Çaṅk.

âtmans (individuels) sont insérés dans cet âtman (suprême). »

Je terminerai l'exposition de cet ordre d'idées en ce qui regarde les anciennes Upanishads, par le passage suivant de la *Chând. Up.* 7.26, 1.

Tasya ha vâ etasyaivaṃ paçyata evaṃ manvânasyaivaṃ vijânata âtmataḥ prâṇa âtmata âçâtmataḥ smara âtmata âkâça âtmatas teja âtmata âpa âtmata âvirbhâvatirobhâvâv âtmato 'nnam âtmato balam âtmato vijñânam âtmato dhyânam âtmataç cittam âtmataḥ saṃkalpa âtmato mana âtmato vâg âtmato nâmâtmato mantrâ âtmataḥ karmâṇy âtmata evedaṃ sarvam iti.

« Pour celui qui voit ainsi, qui pense ainsi, qui connaît ainsi, le prâṇa vient de l'âtman, le désir vient de l'âtman, le souvenir vient de l'âtman, l'éther vient de l'âtman, le feu vient de l'âtman, l'eau vient de l'âtman, la manifestation et l'évanouissement (du monde matériel) viennent de l'âtman, la nourriture vient de l'âtman, la force vient de l'âtman, le discernement vient de l'âtman, la méditation vient de l'âtman, la pensée vient de l'âtman, la détermination vient de l'âtman, le manas vient de l'âtman, la parole vient de l'âtman, le nom vient de l'âtman, les mantras (vers ou formules des Vedas) viennent de l'âtman, les œuvres (ou les sacrifices) viennent de l'âtman, — tout vient de l'âtman. »

Nous allons suivre maintenant l'idée de l'âtman sous les divers aspects qu'elle présente dans les Upanishads postérieures, sans observer d'autre ordre que celui même dans lequel les matières s'y trouvent rangées.

Le seul chapitre de la *Kaushîtaki Up.* (le troisième) qui ne soit pas la copie textuelle ou l'imitation visible de certains passages des anciennes Upanishads est fort intéressant, comme nous le verrons plus tard, en ce qui regarde le rapport des sens et de l'âtman. Relativement à la nature même de l'âtman, nous n'avons guère à en citer que le fragment suivant (*Kaush. Up.* 3.8), remarquable en ce qu'il semble attribuer à certains égards à l'être unique le rôle dévolu habituellement à la fatalité ou, chez les Indous, aux effets nécessaires de l'œuvre.

Sa esha prâṇa eva prajñâtmânando' jaro' mṛto na sâdhunâ karmaṇâ bhûyân bhavati no evâsâdhunâ kanîyân esha hy eva sâdhu karma kârayati taṃ yam ebhyo lokebhya unninîshata esha u evâsadhu karma kârayati taṃ yam adho ninîshata esha lokapâla esha lokâdhipatir esha lokeçaḥ sa ma âtmeti vidyât.

« Ce prâṇa consistant dans l'intelligence, qui est le bonheur, qui ne vieillit pas, qui ne meurt pas, ne s'accroît pas par l'effet des bonnes actions et ne s'amoindrit pas par l'effet des mauvaises; mais il fait accomplir les bonnes actions à celui qu'il veut élever au-dessus de ces mondes, il en fait accomplir de mauvaises à celui qu'il veut faire descendre (sur l'échelle des mondes). Il est le gardien des mondes, le maître suprême des mondes, le seigneur des mondes, il est mon âtman. Voilà ce qu'il faut connaître. »

L'*Aitareya Up.* qui n'est guère, à proprement dire, qu'une cosmogonie se termine par une sorte de résumé (3. 1-3) où tout ce qui compose intellectuellement et physiquement l'univers est identifié à l'âtman. C'est le panthéisme dans la plus complète acception du mot.

Ko' yam âtmeti vayam upâsmahe kataraḥ sa âtmâ yena vâ rûpaṃ paçyati yena vâ çabdaṃ çṛṇoti yena vâ gandhân âjighrati yena vâcaṃ vyâkaroti yena vâ svâdu câsvâdu ca vijânâti.

Yad etad dhṛdayaṃ manaç caitat saṃjñânam âjñânaṃ vijñânaṃ prajñânaṃ medhâ dṛshṭir dhṛtir matir manîshâ jûtiḥ smṛtiḥ saṃkalpaḥ kratur asuḥ kâmo vaça iti sarvâṇy evaitâni prajñânasya nâmadheyâni bhavanti.

Esha brahmaisha indra esha prajâpatir ete sarve devâ imâni ca pañca mahâbhûtâni pṛthivî vâyur âkâça âpo jyotîṃshîty etânîmâni ca kshudramiçrâṇîva vîjânîtarâṇi cetarâṇi cânḍajâni ca jârujâni ca svedajâni codbhijjâni câçvâ gâvaḥ purushâ hastino yat kiṃ cedaṃ prâṇi jaṅgamaṃ ca patatri ca yac ca sthâvaraṃ sarvaṃ tat prajñânetraṃ prajñâne pratishṭhitam prajñânetro lokaḥ prajñâ pratishṭhâ prajñânaṃ brahma.

« Quelle est la nature de cette essence que nous adorons comme l'âtman[1]? Lequel (des deux[2]) est l'âtman?—Celui par lequel on voit

1. *Katham yam nu âtmânam ayam atmeti sâkshâd vayam upâsmahe kaḥ sa âtmeti.* Çank.

2. Les textes : *tam prapadâbhyâm prâpadyata brahmemam purusham*, « Brahma est entré dans cet homme par le bout des pieds » et : *sa etam eva sîmânam vidârya tayâ dvârâ prâpadyata etam eva purusham.* « Ayant percé ce crâne Brahma est entré dans l'homme par cette voie » semblent indiquer qu'il y a deux Brahmas ou deux âtmans dans l'homme. D'autre part, d'autres passages des Upanishads, tels que ceux où il est dit : *âtmâ vâ idam ekaḥ*, établissent qu'il n'en est qu'un seul qui soit réel et qu'il faille regarder comme tel. De là la demande : « Lequel des deux est l'âtman? » Çank.

les couleurs (ou les formes); celui par lequel on entend les sons; celui par lequel on sent les odeurs; celui par lequel on émet la voix; celui par lequel on distingue ce qui est agréable et ce qui ne l'est pas.

« Ce qui est le cœur et le manas, la conscience[1], l'autorité[2], le savoir[3], la prudence[4], la mémoire littéraire[5], la clairvoyance, l'énergie, la pensée, l'indépendance[6], la douleur[7], le souvenir, la notion (des objets des sens)[8], la résolution[9], les fonctions vitales[10], le désir, la concupiscence[11], — tous ces termes servent à désigner l'intelligence.

« Cet (âtman qui consiste dans l'intelligence, *Çaṅk.*) est Brahma, il est Indra, il est Prajâpati, il est tous les dieux, les cinq grands êtres (les éléments) : la terre, l'air, l'éther, l'eau et le feu, et ce qui est en quelque sorte formé de parcelles; les différentes semences, les (êtres) qui naissent d'œufs, ceux qui naissent d'un placenta, ceux qui naissent de la sueur, ceux qui poussent (les plantes); les chevaux, les bœufs, les hommes, les éléphants, tout ce qui respire, tout ce qui marche, tout ce qui vole et ce qui est immobile —, tout cela a l'intelligence pour guide, tout cela est fondé sur l'intelligence. Le monde est guidé par l'intelligence; l'intelligence est le fondement (de l'univers. *Çaṅk.*) ; l'intelligence est Brahma. »

Le passage suivant de la *Taittirîya Up.* (3, 1-6) exprime les mêmes idées sous une forme différente. C'est un morceau, du reste, sur lequel nous aurons à revenir dans le chapitre des *Koshas;* car chacun des modes auxquels Brahma est successivement identifié étant devenu la désignation spéciale d'un des *koshas* ou fourreaux dans lesquels séjourne l'âme individuelle selon qu'elle est plus ou moins profondément engagée dans l'épaisseur de la matière, il est de toute évidence que nous avons ici une allusion au système en question.

Bhṛgur vai vâruṇiḥ varuṇaṃ pitaram upasarâra adhîhi

1. *Saṃjnânam saṃjnaptiç cetanabhâvaḥ.* Çaṅk.
2. *âjnânam âjnaptir içvarabhâvaḥ.* Çaṅk.
3. *Vijnânam kalâdiparijnânam.* Çaṅk.
4. *Prajnânam prajnaptiḥ prajnatâ.* Çaṅk.
5. *Medhâ granthadhârane samarthyam.* Çaṅk.
6. *Manîshâ tatra svâtantryam.* Çaṅk.
7. *Jâtiḥ cetaso rujâdiduḥkhitvabhâvaḥ.* Çaṅk.
8. *Saṃkalpaḥ çuklakṛshnâdibhâvena saṃkalpanam rûpâdînâm.* Çaṅk.
9. *Kratuḥ adhyavasâyaḥ.* Çaṅk.
10. *Asuḥ prânanâdijivanakriyânimittâ vṛttiḥ.* Çaṅk.
11. *Strîvyatikarâdyabhilâshaḥ.* Çaṅk.

bhagavo brahmeti tasmâ etat provâca annaṃ prâṇaṃ cakshuḥ çrotraṃ mano vâcam iti taṃ hovâca yato vâ imâni bhûtâni jâyante yena jâtâni jîvanti yat prayanty abhi saṃviçanti tad vijijñâsasva tad brahmeti sa tapo' tapyata sa tapas taptvâ,

Annaṃ brahmeti vyajânât annâd dhy eva khalv imâni bhûtâni jâyante annena jâtâni jîvanti annaṃ prayanty abhisaṃviçantîti tad vijñâya puṇar eva varuṇaṃ pitaram upasasâra adhîhi bhagavo brahmeti taṃ hovâca tapasâ brahma vijijñâsasva tapo brahmeti sa tapo' tapyata sa tapas taptvâ,

Prâṇo brahmeti vyajânât prâṇâd dhy eva khalv imâni bhûtâni jâyante prâṇena jâtâni jîvanti prâṇaṃ prayanty abhisaṃviçantîti tad vijñâya punar eva varuṇaṃ pitaram upasasâra adhîhi bhagavo brahmeti taṃ hovâca tapasâ brahma vijijñâsasva tapo brahmeti sa tapo' tapyata sa tapas taptvâ,

Mano brahmeti vyajânât manaso hy eva khalv imâni bhûtâni jâyante manasâ jâtâni jîvanti manaḥ prayanty abhisaṃviçantîti tad vijñâya punar eva varuṇaṃ pitaram upasasâra adhîhi bhagavo brahmeti taṃ hovâca tapasâ brahma vijijñâsasva tapo brahmeti sa tapo tapyata sa tapas taptvâ,

Vijñânaṃ brahmeti vyajânât vijñânâd dhy eva khalv imâni bhûtâni jâyante vijñânena jâtâni jîvanti vijñânaṃ prayanty abhisaṃviçantîti tad vijñâya punar eva varuṇaṃ pitaram upasasâra adhîhi bhagavo brahmeti taṃ hovâca tapasâ brahma vijijñâsasva tapo brahmeti sa tapo' tapyata sa tapas taptvâ,

ânando brahmeti vyajânât ânandâd dhy eva khalv imâni bhûtâni jâyante ânandena jâtâni jîvanti ânandaṃ prayanty abhisaṃviçantîti saishâ bhârgavî vâruṇî vidyâ parame vyoman pratishṭhitâ.

« Bhṛgu, fils de Varuṇa, vint trouver son père Varuṇa et lui dit : — « O vénérable, fais-moi connaître Brahma. » Il (Varuṇa) lui nomma la nourriture, le prâṇa, la vue, l'ouïe, le manas, la parole[1]. « Celui, dit-il, duquel ces êtres naissent, celui par lequel ils vivent après leur naissance, celui en qui ils retournent

1. D'après Çaṅkara la nourriture, le prâṇa, etc., sont les moyens de comprendre Brahma. *Annam... prâṇam... cakshuḥ çrotram mano vâcam ity etâni brahmopalabdhau dvârâni.*

et pénètrent (se dissolvent), voilà celui qu'il faut chercher à connaître. Celui-là est Brahma. » — Il (Bhṛgu) fit pénitence et ayant fait pénitence,

« Il connut que Brahma est la nourriture. C'est en effet de la nourriture que ces êtres naissent, c'est par la nourriture qu'ils vivent après qu'ils sont nés, c'est dans la nourriture qu'ils retournent et pénètrent. Ayant connu cela, Bhṛgu revint trouver son père Varuṇa et lui dit : — « Vénérable, fais-moi connaître Brahma. » Varuṇa lui répondit : — « Cherche à connaître Brahma par la pénitence[1]. La pénitence est Brahma[2]. » Il (Bhṛgu) fit pénitence et, ayant fait pénitence,

« Il connut que Brahma est le prâṇa. C'est, en effet, du prâṇa que les êtres naissent; c'est par le prâṇa qu'ils vivent après qu'ils sont nés; c'est dans le prâṇa qu'ils retournent et pénètrent. Ayant connu cela, Bhṛgu revint trouver son père Varuṇa et lui dit : — « O vénérable, fais-moi connaître Brahma. » Varuṇa lui répondit : — « Cherche à connaître Brahma par la pénitence. La pénitence est Brahma. » — Il (Bhṛgu) fit pénitence, et ayant fait pénitence,

« Il connut que Brahma est le manas. C'est, en effet, du manas que ces êtres naissent; c'est par le manas qu'ils vivent après qu'ils sont nés; c'est dans le manas qu'ils retournent et pénètrent. Ayant connu cela, Bhṛgu revint trouver son père Varuṇa et lui dit : — « O vénérable, fais-moi connaître Brahma. » Varuṇa lui répondit : — « Cherche à connaître Brahma par la pénitence. La pénitence est Brahma. » Il (Bhṛgu) fit pénitence et, ayant fait pénitence,

« Il connut que Brahma est l'intelligence. C'est, en effet, de l'intelligence que ces êtres naissent; c'est par l'intelligence qu'ils vivent après qu'ils sont nés; c'est dans l'intelligence qu'ils retournent et pénètrent. Ayant connu cela, Bhṛgu revint trouver son père Varuṇa et lui dit : — « O vénérable, fais-moi connaître Brahma. » Varuṇa lui répondit : — « Cherche à connaître Brahma par la pénitence. La pénitence est Brahma. » Il (Bhṛgu) fit pénitence, et ayant fait pénitence,

« Il connut que Brahma est le bonheur. C'est, en effet, du bonheur que ces êtres naissent; c'est par le bonheur qu'ils vivent après qu'ils sont nés; c'est dans le bonheur qu'ils retournent et

1. Bhṛgu ne le connaît encore que partiellement et c'est pourquoi il est revenu trouver Varuṇa qui lui conseille de continuer de faire pénitence. *Yâvad brahmano lakshaṇam nirṇiçayam na bhavati yâvac ca jijñâsâ na nivartate tâvat tapa eva te sâdhanam.* Çaṅk.

2. C'est-à-dire le moyen de connaître Brahma.

pénètrent. — Telle est la science de Bhṛgu fils de Varuṇa; cette science a son achèvement dans le ciel suprême (en Brahma[1]).»

Voici les versets de l'*îça Up.* qui se rapportent plus spécialement à la définition de l'âtman.

1. *îçâvâsyam idaṃ sarvaṃ yat kiṃ ca jagatyâṃ jagat...*

4. *Anejad ekaṃ manaso javîyo nainad devâ âpnuvan pûrvam arshat, tad dhâvato' nyân atyeti tishṭhat tasminn apo mâtariçvâ dadhâti.*

5. *Tad ejati tan naijati tad dûre tadvad antike tad antarasya sarvasya tad u sarvasyâsya vâhyataḥ*

6. *Yas tu sarvâṇi bhûtâny âtmany evânupaçyati sarvabhûteshu câtmânaṃ tato na vijugupsate.*

« Tout ce qui se meut[2] dans ce monde mobile doit être caché[3] par le seigneur[4].

« Immobile, unique, plus rapide que la pensée[5] les dieux (c.-à-d. les sens *Çaṅk.*) ne l'ont pas atteint[6]; il s'est répandu le premier[7]; il dépasse les autres (le manas, la voix, les sens *Çaṅk.*) quand ils courent, tout en restant immobile (ou immuable[8]); l'air a établi l'œuvre sur lui[9].

1. La cavité du cœur remplie d'éther où séjourne l'âtman sous sa forme suprême et bienheureuse. *Parame vyoman hrdayâkâçaguhâyâm paramânande' dvaite pratishthitâ parisamâptâ.* Çank.

2. Le non-vrai, toutes les choses (matérielles), mobiles et immobiles *Jagat... anrtam idam sarvam carâcaram.* Çank.

3. Doit disparaître, comme la mauvaise odeur que le sandal a prise quand il a été mis dans l'eau et pétri, se cache, disparaît, quand son propre parfum se développe. *Yathâ candanâgarvâder udakâdisambandhajakledâdijam daurgandhyam tatsvarûpanigharshanenâcchâdyate svena pâramârthikena gandhena.* Çank.

4. L'âtman suprême. *Paramâtmanâ.* Çank.

5. Çank. explique la contradiction qui existe en apparence entre les épithètes « immobile » et « plus rapide que la pensée » en disant que le texte a en vue les deux modes sous lesquels Brahma est conçu, c'est-à-dire l'état d'unité absolue, où il est immobile et immuable, et la dualité résultant des fausses apparences matérielles qui le revêtent, situation dans laquelle on peut lui appliquer l'épithète de *manaso javîyah. Katham viruddhàm ucyate dhruvam niçcalam idam manaso javîya iti ca naisha doshah nirupâdhyupâdhimâttvopapatteh tatra nirupâdhikena rûpenocyate anejad ekam iti.*

6. N'ont pas réalisé leur union avec l'âtman. *Devâç cakshurâdînîndriyâni etat prakrtam âtmatatvam nâpnuvan na prâptavantah.* Çank.

7. Dans les différents corps pour former les âmes individuelles, parce qu'il est pénétrant comme l'éther. *Pûrvam arshat pûrvam eva gatam vyomavad vyâpitvât... pratideham pratyavabhâsata ity etad âha.* Çank.

8. *Tishthad iti svayam avikriyam eva sad ity arthah.* Çank.

9. C'est-à-dire les actes des êtres vivants. *Apah karmâni prâninâm ceshtâ-*

« Il se meut et il est immobile; il est loin et il est près; il est au-dedans de l'univers et il est au dehors.

« Celui qui voit tous les êtres dans l'âtman et l'âtman dans tous les êtres n'a pas d'éloignement pour lui[1]. »

Remarquons que ce dernier verset résume dans une brève formule le fond essentiel de la doctrine.

La *Kena Upanishad* est presque exclusivement consacrée à des spéculations métaphysiques sur la nature de Brahma et est intitulée pour cette raison (verset 32) *brâhmî upanishad*, l'Upanishad de Brahma. L'objet de cette Upanishad est d'ailleurs précisément indiqué dans le premier verset ; il s'agit de répondre aux questions suivantes :

Keneshitaṃ patati preshitaṃ manaḥ kena prâṇaḥ prathamaḥ praiti yuktaḥ keneshitâṃ vâcam imâṃ vadanti cakshuḥ çrotraṃ ka u devo yunakti.

« Par qui le manas est-il mis en mouvement et envoyé vers l'objet qu'il désire? Par qui le prana a-t-il été mis en mouvement le premier? Par qui (avec l'aide de qui) les hommes prononcent-ils les paroles qu'ils veulent? Quel est le dieu qui met en activité la vue et l'ouïe? »

Citons, dans ce qui suit en réponse à ces questions, les versets propres à caractériser l'âtman.

2. *Çrotrasya çrotraṃ manaso mano yad vâco ha vâcaṃ sa u prâṇasya prâṇaç cakshushaç cakshur atimucya dhîrâḥ pretyâsmâl lokâd amṛtâ bhavanti.*

3. *Na tatra cakshur gacchati na vâg gacchati no mano na vidmo na vijânîmo yathaitad anuçishyâd anyad eva tad viditâd atho aviditâd adhi iti çuçruma pûrveshâṃ ye nas tad vyâcacakshire.*

4.-8. *Yad vâcânabhyuditaṃ yena vâg abhyudyate tad eva brahma tvaṃ viddhi nedam yad idam upâsate — Yan manasâ na manute yenâhur mano mataṃ — Yac cakshushâ na paçyati yena cakshûṃshi paçyati — Yac çrotreṇa na çṛṇoti yena çrotram idaṃ çrutam — Yat prâṇena na prâṇiti yena prâṇaḥ praṇîyate tad eva brahma tvaṃ viddhi nedaṃ yad idam upâsate.*

lakshanâni. Çank. Cela est dit de l'air parce qu'il anime les êtres et en vertu du texte (Brh. âr. Up. 3, 7, 2) d'après lequel l'air est le fil qui relie, qui soutient l'univers. *Mâtariçvâ... vâyuḥ sarvaprâṇabhṛt kriyâtmako yadâçrayâni kâryakaraṇajâtâni yasminn otâni protâni ca yat sûtrasaṃjñakaṃ sarvasya jagato vidhârayitṛ sa mâtariçvâ.* Çank. M. Röer traduit : « Within him the Ruler of the atmosphere upholds the vital actions. »

1. *Vijugupsate jugupsâṃ ghṛṇâṃ na karoti.* Çank.

9. *Yadi manyase su vedeti dabhram evâpi nûnaṃ tvaṃ vettha brahmaṇo rûpaṃ yad asya tvaṃ yad asya deveshv atha nu mîmâṃsyam eva te manye viditam.*

10. *Nâhaṃ manye su vedeti no na vedeti veda ca yo nas tad veda tad veda no na vedeti veda ca.*

11. *Yasyâmataṃ tasya mataṃ mataṃ yasya na veda saḥ, avijñâtaṃ vijânatâṃ vijñâtam avijânatâm.*

29. *Tasyaisha âdeço yad etad vidyuto vyadyutad â itîti nyamîmishad â ity adhidaivatam.*

30. *Athâdhyâtmaṃ yad etat gacchatîva ca mano' nena caitad upasmaraty abhîkshṇaṃ saṃkalpaḥ.*

« C'est l'ouïe[1] de l'ouïe, le manas du manas, la voix de la voix, le prâṇa du prâṇa, la vue de la vue. Les sages se dégageant (de ces sens[2]) deviennent immortels en quittant ce monde.

« L'œil ne peut pas l'atteindre, la voix ne peut pas l'atteindre, ni le manas. Nous ne le connaissons pas, nous ne le distinguons pas de façon à ce qu'un maître puisse en donner la notion (à son disciple[3]). Il diffère de ce qui est connu (le monde matériel[4]) et aussi de ce qui n'est pas connu[5]. Voilà ce que nous avons appris de la bouche de nos anciens (maîtres) qui nous ont parlé de lui (ou qui nous ont dit cela).

« Celui qui n'est pas manifesté par la parole (mais) par lequel la parole est manifestée, — celui-là seul est Brahma. Connais-le et non pas celui qu'on adore (à tort) comme tel[6].

« Celui qui ne pense pas par le manas (mais) par lequel le manas, dit-on, est pensé[7], — celui-là seul, etc.

1. C'est par lui que l'ouïe entend. *Çrnoty anena iti çrotram.* Çank.

2. C'est-à-dire ayant connu que Brahma ou l'âtman est l'ouïe de l'ouïe, etc., et abandonné l'idée que l'âtman consiste dans les sens. *Atah çrotrâdeh çrotrâdilakshanam brahmâtmeti viditvâtimucya çrotrâdyâtmabhâvam parityajya.* Çank.

3. *Na vijânîmo yathâ yena prakârenaitad brahmânuçishyâd upadiçec chishyâyety abhiprâyah yad dhi karanagocaram tad anyasmai upadeshtum çakyam jâtigunakriyâviçeshanaih na taj jâtyâdiviçeshanavad brahma tasmâd vishamam çishyânupadeçena pratyâyitum iti.* Çank.

4. *Sarvam eva vyâkrtam tad viditam eva tasmâd anyad ity arthah.* Çank.

5. L'indéveloppé qui consiste dans l'ignorance et qui est la semence du (monde) développé (ou matériel). *Aviditâd... avyakrtâd avidyâlakshanâd vyâkrtavijâd.* Çank.

6. Et qu'on considère comme distinct des attributs tels que la parole, les sens, etc., *Nedam brahma yad idam ity upâdhibhedaviçishtam anâtmeçvarâdy upâsate.* Çank.

7. C'est-à-dire est devenu un objet, un attribut, dont il est le substratum. *Matam vishayikrtam vyâptam.* Çank.

« Celui qui ne voit pas par la vue (mais) par lequel on voit la vue (dans ses fonctions[1]), — celui-là seul, etc.

« Celui qui n'entend pas par l'ouïe mais par lequel l'ouïe est entendue, — celui-là seul, etc... »

« Celui qui ne respire pas par le prâṇa (mais par lequel le prâṇa est dirigé (respiré), — celui-là seul, etc. »

(Le maître[2]). « Si tu penses, « je connais bien (Brahma) » ce que tu connais de sa nature, en tant que considérée comme l'agent dans le moi, n'est que bien peu de chose, (de même que) ce que tu connais de lui chez les divinités (en tant que considéré comme identique aux divinités qui président aux actes[3]). Il faut donc que tu réfléchisses (sur la nature véritable).» (Le disciple, après avoir étudié la tradition selon les prescriptions de son précepteur[4]) : — « Je crois le connaître ;

« Je ne pense pas que je le connais bien mais je ne connais (pense) pas que je ne le connais pas[5]. Quiconque de nous sait cela, connaît Brahma et ne connaît (pense) pas, je ne le connais pas[6].

« Celui qui croit ne pas en avoir l'idée en a l'idée ; celui qui croit en avoir l'idée ne le connaît pas. Il n'est pas connu (distingué par ceux qui le connaissent)[7] ; il est connu (distingué) par ceux qui ne le connaissent pas[8].

. . . . . .

« Voici sa désignation : il est ce qui a brillé comme l'éclair ; et encore : il a cligné les yeux[9]. Voilà pour ce qui concerne la surintendance des divinités (qui président aux actes).

1. C'est-à-dire qu'on comprend qu'elles sont distinctes de celles de l'organe interne. *Cakshhûmsi antahkaranavṛttibhedabhinnâç cakshurvṛttih.* Çaṅk.

2. Çaṅk. suppose ici un dialogue entre un précepteur et son disciple.

3. *Na kevalam adhyâtmopâdhiparicchinnasyâsya brahmaṇo rûpam deveshu vettha tvam tad api nûnam daharam eva vettha iti manye aham.* Çaṅk.

4. *Çishyah... yathoktam âcâryenâgamam arthato vicârya.* Çaṅk.

5. Çaṅkara explique cette contradiction apparente en disant : *Ekam vastu yena jnâyate tenaiva tad eva vastu na su vijnâyate.* « L'être unique se connaissant par lui-même ne saurait bien se distinguer.

6. M. Röer traduit contrairement à l'interprétation de Çaṅk. qu'il accuse d'erreur : « Quiconque parmi nous connaît ces mots « je ne sais pas que je ne le connais pas », le connaît. »

7. *Avijnâtam amatam aviditam eva brahma vijânatâm samyag viditavatâm.* Çaṅk.

8. Par ceux qui ne voient l'âtman que dans les sens, le manas, la buddhi. *avijânatâm asamyagdarçinâm indriyamanobuddhishv evâtmâdarçinâm ity arthah.* Çaṅk.

9. Cela revient à dire, d'après Çaṅkara, qu'au point de vue des divini-

« Voici pour ce qui concerne l'âme (ou l'agent dans le moi) : il est ce dont le manas s'approche en quelque sorte[1] et, au moyen de celui-ci, la pensée en garde fortement le souvenir. »

Dans la *Kaṭha Upanishad* la nature de Brahma paraît envisagée quelquefois[2] au point de vue de la doctrine *Sâṃkhya* à la systématisation de laquelle cette Upanishad est postérieure, puisqu'elle en emprunte ci et là la terminologie; mais en général l'âtman nous est présenté sous des traits peu différents de ceux que nous ont déjà fait connaître les Upanishads plus anciennes. Nous allons, comme précédemment, recueillir ces indications sans suivre d'autre ordre que celui dans lequel nous les rencontrerons dans le texte même. Naciketas interroge la Mort en ces termes :

1, 2, 14. *Anyatra dharmâd anyatrâsmât kṛtâkṛtât, anyatra bhûtâc ca bhavyâc ca yat tat paçyasi tad vada.*

« Ce qui diffère de ce qui est prescrit et de ce qui est interdit (par les livres sacrés); ce qui diffère des effets et des causes[3]; ce qui diffère du passé et de l'avenir, — tu le connais; enseigne-le moi. »

Tous les versets qui vont être cités font partie de la réponse dont la Mort fait suivre cette question.

1, 2, 18. *Na jâyate mriyate vâ vipaçcin nâyaṃ kutaç cin na babhûva kaç cit, ajo nityaḥ çâçvato' yam purâṇo na hanyate hanyamâne çarîre.*

— 19. *Hantâ chen manyate hantuṃ hataç cen manyate hataṃ ubhau tau na vijânîto nâyaṃ hanti na hanyate.*

— 20. *Aṇor aṇîyân mahato mahîyân âtmâsya jantor nihito guhâyâṃ tam akratuḥ paçyati vîtaçoko dhâtuḥ prasâdân mahimânam âtmanaḥ.*

— 21. *âsîno dûraṃ vrajati çayâno yâti sarvataḥ kas taṃ madâmadaṃ devaṃ madanyo jñâtum arhati.*

— 22. *Açarîraṃ çarîreshv anavastheshv avasthitaṃ mahântaṃ vibhum âtmânaṃ matvâ dhîro na çocati.*

— 23. *Nâyam âtmâ pravacanena labhyo na medhayâ na bahunâ çrutena yam evaisha vṛṇute tena labhyas tasyaisha âtmâ vṛṇute tanûṃ svâṃ.*

« Le sage (l'omniscient, l'âtman, *Çaṅk*) ne naît ni ne meurt;

tès qui président aux actes, il consiste en un rapide éclat. *Vidyunnimeshanavad adhidaivatam drutam prakâçanadharmi*, etc.

1. *Yad etad gacchatîva ca mana etad brahma dhaukata iva vishayîkarotîva.* Çaṅk.

2. Par exemple aux versets 3. 4, 10 et 11.

3. *Kṛtam kâryam akṛtam kâraṇam.* Çaṅk.

il n'a point eu de cause (autre que lui-même)[1]; nul être différent de lui-même n'est issu de lui (ou, il est sans personnalité)[2]. Sans origine, perpétuel, éternel, antique, il ne périt pas quand le corps périt.

« Si l'on tue et qu'on croie tuer, si l'on est tué et que l'on se croie tué, dans les deux cas on ignore (la nature de l'atmân[3]): il ne tue pas, il n'est pas tué.

« Il (l'âtman) est plus subtil qu'un atome, plus grand que ce qui est (très)-grand; il est placé dans un lieu secret[4] au milieu de la créature. Celui qui est sans désirs[5], dont le chagrin est dissipé, voit, grâce à l'apaisement des organes[6], la grandeur de l'âtman[7].

« Sans cesser d'être assis, l'âtman voyage au loin; sans se lever, il va partout. Quel autre que moi (qu'un sage, *paṇḍitaḥ*. Çaṅk.) peut connaître ce dieu joyeux et non joyeux[8].

« Le chagrin du sage[9] cesse quand il pense que l'âtman vaste, pénétrant[10] est sans corps au milieu des corps et stable au sein des choses transitoires.

« Cet âtman ne peut être connu ni au moyen de l'étude[11], ni par la mémoire[12], ni (seulement. *Çaṅk.*) par une grande science[13]. C'est par celui-là même qu'on cherche (l'âtman lui-même) qu'il (l'âtman) doit être connu[14]. L'âtman de celui (qui le cherche ainsi) reconnaît (manifeste. *Çaṅk.*) alors sa propre essence[15]. »

1. *Nâyam âtmâ kutaç cit kâraṇântarâd babhûva.* Çaṅk.
2. *Asmâc cânmano na babhûva kaç cid arthântarabhûtaḥ.* Çaṅk.
3. *Svam âtmânam.* Çaṅk.
4. Dans le cœur. *Hṛdaye.* Çaṅk.
5. *Akratur akâmaḥ.* Çaṅk.
6. A l'aide du manas, etc., *manakâdini karaṇâni dhâtavaḥ.* Çaṅk. Il faudrait donc dans le texte *dhâtuprasâdân.*
7. Il reconnaît clairement cette vérité : Je suis cela (l'âtman). *Mahimânam âtmano' yam aham asmîti sâkshâd vijânâti.* Çaṅk.
8. Cette énumération des attributs contradictoires de l'âtman indique la difficulté qu'on a de le connaître. *Viruddhadharmavân ato'çakyatvâj jnâtum kas tam... madanyo jnâtum arhati.* Çaṅk.
9. Dans le sens que les stoïciens donnaient à ce mot. Textuellement « le ferme ».
10. C'est-à-dire formant l'essence de l'univers. *Vibhum vyâpinam.* Çaṅk.
11. Par l'acquisition de différentes sciences. *Anekavedasvîkaraṇena.* Çaṅk.
12. La faculté de retenir le sens des livres. *Medhayâ granthârthadhâraṇâçaktyâ.* Çaṅk.
13. Acquise par l'audition des leçons du maître.
14. *Âtmanaivâtmâ labhata ity arthaḥ.* Çaṅk.
15. *Svâm tanum svakiyam yâthâtmyam ity arthaḥ.* Çaṅk. — Ce verset se trouve aussi *Mund. Up.* 3, 2, 3.

1. 3. 3. *âtmânaṃ rathinaṃ viddhi çarîraṃ ratham eva tu buddhiṃ tu sârathiṃ viddhi manaḥ pragraham eva ca.*

— 4. *Indriyâṇi hayân âhur rishayâṃs teshu gocarân âtmendriyamanoyuktaṃ bhoktety âhur manîshiṇaḥ.*

— 10. *Indriyebhyaḥ parâ hy arthâ arthebhyaç ca paraṃ manaḥ, manasaç ca parâ buddhir buddher âtmâ mahân paraḥ.*

— 11. *Mahataḥ paramavyaktamavyaktât purushaḥ paraḥ purushân na paraṃ kiṃ cit sâ kâshṭhâ sâ parâ gatiḥ.*

— 12. *Esha sarveshu bhûteshu gûdhâtmâ na prakâçate dṛçyate tv agryayâ buddhyâ sûkshmayâ sûkshmadarçibhiḥ.*

« Sache que l'âtman est monté sur un char qui est le corps; sache que la buddhi[1] est le cocher et que le manas[2] tient lieu des rênes.

« Les sens, disent (les sages), sont les chevaux et les objets des sens sont les voies qu'ils parcourent[3]. L'âtman uni aux sens et au manas est le *jouissant*, disent les sages.

« Les objets[4] sont supérieurs aux sens (c'est-à-dire plus subtils. *Çank.*); le manas est supérieur aux objets; la buddhi est supérieure aux manas; le grand (*mahat*) âtman[5] est supérieur à la buddhi.

« L'indéveloppé[6] est supérieur au *mahat;* le purusha[7] est supérieur à l'indéveloppé. Rien n'est supérieur au purusha; il est le but, la condition suprême.

1. Qui a pour caractère la détermination. *Adhyavasâyalakshanâm.* Çank.

2. Qui a pour caractère le désir, l'hésitation, etc. *Samkalpavikalpâdilakshanam.*

3. *Gocarân mârgân rûpâdîn vishayân.* Çank.

4. Il s'agit d'après Çankara d'indiquer le but suprême (Brahma) en commençant par désigner les modes les plus grossiers de l'âme individuelle pour arriver graduellement aux plus subtils. *Yat padam gantavyam tasyendriyâṇi sthûlâny ârabhya sûkshmatâratamyakramena pratyagâtmatayâdhigamaḥ kartavyaḥ.*

5. Grand, parce qu'il est uni à toutes choses. *Mahân sarvasahatvât.* Çank. C'est ce qui est issu d'abord de l'indéveloppé ou c'est Hiranyagarbha qui consiste dans l'intelligence et ce qui n'est pas l'intelligence. *Avyaktâd yat prathamam jâtam hiranyagarbhatattvam bodhâbodhâtmakam.* Çank.

6. Le germe de l'univers, comprenant l'essence des noms et des formes avant leur manifestation et consistant dans le groupe de tous les effets et de toutes les causes en puissance. *Avyaktam sarvasya jagato vijabhûtam avyâkṛtanâmarûpasatattvam sarvakâryakâraṇaçaktisamâhârarûpam.* Çank.

7. La cause de toutes les causes, l'âme individuelle nommée purusha parce qu'elle remplit tout, *sarvapûranât* (par fausse étymologie). *Sarvakâraṇakâraṇatvât pratyagâtmatvâc ca...ata eva purushaḥ sarvapûranât.* Çank.

« Cet âtman qui est caché[1] dans tous les êtres ne se manifeste pas[2]. Mais il est perçu par l'intelligence pénétrante et subtile de ceux qui perçoivent les choses subtiles[3]. »

2. 4. 3. *Yena rûpaṃ rasaṃ gandhaṃ çabdân sparçâṃç ca maithunân etenaiva vijânâti kim atra pariçishyate etad vaitat.*

— 4. *Svapnântaṃ jâgaritântaṃ cobhau yenânupaçyati mahântaṃ vibhum âtmânaṃ matvâ dhîro na çocati.*

— 5. *Ya imaṃ madhvadaṃ veda âtmânaṃ jîvam antikât, îçânaṃ bhûtabhavyasya na tato vijugupsate etad vaitat.*

— 6. *Yaḥ pûrvaṃ tapasojâtam adbhyaḥ pûrvam ajâyata guhâṃ praviçya tishṭhantaṃ yo bhûtebhir vyapaçyata etad vaitat.*

— 7. *Yâ prâṇena saṃbhavaty aditir devatâmayî guhâṃ praviçya tishṭhantîṃ yâ bhutebhir vyajâyata etad vaitat.*

— 8. *Araṇyor nihito jâtavedâ garbha iva subhṛto garbhiṇîbhiḥ, dive diva îḍyo jâgṛvadbhir havishmadbhir manushyebhir agniḥ, etad vaitat.*

— 9. *Yataç codeti sûryo' staṃ yatra ca gacchati taṃ devâḥ sarve' rpitâs tad u nâtyeti kaç cana etad vaitat.*

— 10. *Yad eveha tad amutra yad amutra tad anv iha mṛtyoḥ sa mṛtyum âpnoti ya iha nâneva paçyati.*

— 11. *Manasaivedam âptavyam....*

— 12. *Aṅgushṭhamâtraḥ purusho madhya âtmani tishṭhati.*

— 13. *Aṅgushṭhamâtraḥ purusho jyotir ivâdhûmakaḥ, îçâno bhûtabhavyasya sa evâdya sa u çvaḥ, etad vaitat.*

« Il est celui seul par lequel on connaît la couleur, le goût, l'odeur, les sons, les perceptions voluptueuses. N'est-ce pas tout ce qui peut être connu ici-bas[4]? Tel est l'âtman.

« Le sage qui réfléchit que l'âtman, par lequel il voit ce qu'on peut connaître dans le rêve[5] et dans l'état de veille, est immense, pénétrant, n'éprouve plus de peine.

« Celui qui connaît de près cet âtman, qui goûte aux choses

1. Caché par l'illusion que produit l'ignorance, illusion consistant dans les œuvres telles que la vision, l'audition, etc. *Darçanaçravanâdikarmâvidyâmâyâcchanna âtmâ.* Çank.

2. Sous sa nature d'âtman. *âtmatvena.* Çank.

3. Les sages. *Panḍitaiḥ.* Çank.

4. *Na kim cid pariçishyate sarvam eva tv atmanâ vijneyam... sa âtmâ sarvajnaḥ.* Çank.

5. *Svapnântam svapnamadhyam svapnavijneyam ity arthaḥ.* Çank.

douces[1] (appelé) *Îva*[2] qui est le maître du passé et de l'avenir n'a pas, en conséquence, d'éloignement pour lui. — Tel est l'âtman.

« Celui qui a vu (connu) l'être qui, issu des eaux au commencement (des choses) par l'effet de la pénitence, naquit avant toutes choses (Hiranyagarbha. *Çank.*[3]) et qui, ayant pénétré dans un lieu secret[4], réside dans les êtres[5], (celui-là voit) l'âtman[6].

« Cette *aditi*[7] formée des divinités (les sens) qui existe par le prâna[8] et qui, ayant pénétré dans un lieu-secret (du cœur), a pris naissance dans les êtres où elle réside, — c'est l'âtman.

« Agni, *jâtavedas*[9] caché dans les deux *aranis*[10], pareil à un fœtus bien porté par la femme enceinte, et qui doit être invoqué chaque jour par les hommes vigilants qui lui offrent des oblations, — c'est l'âtman.

« Celui chez lequel le soleil se lève, celui en qui il se couche ; celui en qui tous les dieux[11] sont insérés et dont nul ne sort, — c'est l'âtman.

« Ce qui est ici-bas[12] est même chose que ce qui est là-bas[13]; ce

1. *Madhvadam*, épithète empruntée au Rg-Veda, I, 64, 22. — D'après Çankara, qui goûte le fruit de l'œuvre : *Karmaphalabhujam.*

2. C'est-à-dire celui qui soutient l'assemblage du prâna, etc. (le corps). *Prânâdikalâpasya dhârayitâram* (*jîvam*). Çank.

3. Voir le chapitre sur la Cosmogonie.

4. La place ou l'éther qui est à l'intérieur du cœur. *Guhâm hrdayâkâçam.* Çank.

5. Qui consistent dans les effets et les causes. *Bhûtebhir bhûtaih kâryakâranalakshanaih saha tishthantam.* Çank. — Il y perçoit les objets des sens. *Tishthantam çabdâdîn upalabhamânam.* Çank.

6. *Ya evam paçyati sa tad eva paçyati yat tat prakrtam brahma.* Çank.

7. *Çabdâdînâm adanâd aditih. aditi* (ainsi appelée) de ce qu'elle jouit (*adanât*) des objets des sens, tels que le son, etc. Çank. — C'est une étymologie dont je laisse, bien entendu, la responsabilité à Çankara.

8. Qui est Hiranyagarbha. *Prânena hiranyagarbharûpena.* Çankara.

9. Celui qui connaît les races, les créatures, épithète d'Agni dans le *Rg-Veda.*

10. Les deux morceaux de bois qu'on frottait l'un sur l'autre pour obtenir le feu.

11. Toutes les divinités qui président aux actes, comme Agni, etc., et tous les agents dans le moi, comme la voix, etc. *Devâh sarve' gnyâdayo' dhidaivatam vâgâdayaç câdhyâtmam.* Çank.

12. Ce qui est doué des attributs mensongers d'effet et de cause et consiste aux yeux des ignorants dans le monde de la transmigration (ou la matière). *Yad eveha kâryakâranopâdhisamanvitam samsâradharmavad avabhâsamânam avivekinâm.* Çank.

13. Ce qui réside en sa propre essence, a pour nature l'intelligence éternelle et n'est soumis à aucune des conditions du monde matériel,

qui est là-bas est même chose que ce qui est ici. La mort suit la mort (la transmigration continue indéfiniment) pour celui qui voit ici-bas de la diversité (dans la nature des choses).

« C'est par le manas seul qu'il (Brahma) peut être atteint (conçu).

« Le purusha qui est de la grandeur du petit doigt réside au milieu de l'âtman (du moi matériel, du corps. *Çank.*).

« Le purusha de la grandeur du petit doigt et pareil à un feu sans fumée, le maître du passé et de l'avenir, qui est aujourd'hui et demain, — c'est Brahma.

2. 5, 5. *Na prâṇena nâpânena martyo jîvati kaç cana itareṇa tu jîvanti yasminn etâv upâçritau.*

— 8. *Ya esha supteshu jâgarti kâmaṃ kâmaṃ purusho nirmimâṇaḥ, tad eva çukraṃ tad brahma tad evâmṛtam ucyate tasmiṅl lokâḥ çritâḥ sarve tad u nâtyeti kaç cana etad vaitat.*

— 9. *Agnir yathaiko bhuvanaṃ pravishṭo rûpaṃ rûpaṃ pratirûpo babhûva ekas tathâ sarvabhûtântarâtmâ rûpaṃ rûpaṃ pratirûpo vahiç ca.*

— 10. *Vâyur yathaiko bhuvanaṃ pravishṭo rûpaṃ rûpaṃ pratirûpo babhûva ekas tathâ sarvabhûtântarâtmâ rûpaṃ rupaṃ pratirûpo vahiç ca.*

— 11. *Sûryo yathâ sarvalokasya cakshur na lipyate cakshushair vâhyadoshaiḥ, ekas tathâ sarvabhûtântarâtmâ na lipyate lokaduḥkhena vâhyaḥ.*

— 12. *Eko vaçî sarvabhûtântarâtmâ ekaṃ rûpaṃ bahudhâ yaḥ karoti tam âtmastham ye'nupaçyanti dhîrâs teshâṃ sukhaṃ çâçvataṃ netareshâm.*

— 13. *Nityo' nityânâṃ cetanaç cetanânâm eko bahûnâṃ vidadhâti kâmân tam âtmastham ye' nupaçyanti dhîrâs teshâṃ çântiḥ çâçvatî netareshâm.*

— 14. *Tad etad iti manyante' nirdeçyaṃ paramaṃ sukhaṃ kathaṃ nu tad vijânîyâṃ kim u bhâti vibhâti vâ.*

— 15. *Na tatra sûryo bhâti na candratârakaṃ nemâ vidyuto bhânti kuto' yam agniḥ tam eva bhântam anubhâti sarvaṃ tasya bhâsâ sarvam idaṃ vibhâti.*

« Nul mortel ne vit par le prâṇa ou par l'apâna, mais ils (les mortels) vivent par autre chose dont dépendent le prâṇa et l'apâna.

— Brahma (en un mot). *Tad eva svâtmastham amutra nityavijnânaghanasvabhâvam sarvasaṃsâradharmavarjitam brahma.* Çank.

« Le purusha qui veille quand les organes[1] sont endormis et qui évoque[2] successivement les objets qui lui font plaisir[3], c'est le pur, c'est Brahma, c'est celui qu'on appelle l'immortel. C'est de lui que dépendent tous les mondes; nul n'est en dehors de lui[4]. Tel est l'âtman.

« De même qu'Agni (ou le feu), qui est unique, après avoir pénétré le monde a pris tel ou tel aspect conforme (au combustible dans lequel il est recelé)[5]; de même cet âtman unique, qui est au-dedans de tous les êtres, prend tel ou tel aspect conforme (au corps qu'il anime)[6], et il réside aussi en dehors[7].

« De même que Vâyu (ou l'air), qui est unique, après avoir pénétré le monde a pris tel ou tel aspect conforme (aux corps qui le contiennent)[8]; de même cet âtman qui est en dedans de tous les êtres prend tel ou tel aspect conforme (au corps qu'il anime), et il réside aussi en dehors.

« De même que le soleil, — l'œil de tout le monde[9], — n'est pas souillé par la vue des choses impures en elles-mêmes ni de celles qui se sont salies par le contact avec les premières[10]; de même cet âtman unique qui est au-dedans de tous les êtres n'est pas souillé par le mal qui règne en ce monde, (mais) qui lui est étranger[11].

« Le bonheur éternel est réservé aux seuls sages qui voient[12] cet âtman résidant en eux-mêmes, unique, maître absolu qui est

1. *Supteshu prânddishu.* Çank.

2. *Nirmamâno nishpâdayan.* Çank. — Par l'effet de l'ignorance : *Avidyayâ.* Çank.

3. Les femmes, etc. *Stryâdyartham.* Çank.

4. C'est-à-dire autre que lui. *Nâtyeti nâtîtya tadâtmakatâm tadanyatvam gacchati kaç cana.* Çank.

5. *Rûpam rûpam prati dârvâdidâhyabhedam pratity arthah pratirûpas tatra tatra pratirûpavân dâhyabhedena bahuvidho babhûva eka eva.* Çank.

6. *Sarvadeham prati pratirûpo babhûva.* Çank.

7. Sous sa forme non manifeste comme l'éther. *Svenâvikrtena rûpenâkâçavat.* Çank.

8. *Prânâtmanâ deheshv anupravishto rûpam rûpam pratirûpo babhûva.* Çankara.

9. C'est-à-dire qui fait que l'œil voit. *Cakshusha âlokenopakâram kurvan.* Çankara.

10. *Çâkshushair açucyâdidarçananimittair adhyâtmikaih pâpadoshair vâhyaiç câçucyâdisamsargadoshaih.*

11. Comme la corde qu'on prendrait pour un serpent est étrangère au serpent. *Vâhyo 'vidhikrto vâhyo rajjvâdivad eva.* Çank.

12. C'est-à-dire qui le perçoivent clairement d'après les enseignements de la tradition transmise par les maîtres. *Anupaçyanti âcâryâgamopadeçam anu sâkshâd anubhavanti.* Çank.

au-dedans de tous les êtres et qui transforme de différentes manières sa forme unique[1].

« Le repos éternel[2] est réservé aux seuls sages qui voient (cet âtman) résidant en eux-mêmes, lequel étant éternel, intelligent, unique, accorde les objets de leurs désirs aux (créatures) périssables, inintelligentes et multiples.

« Ce bonheur indéfinissable, suprême est cela (nous le percevons), — telle est la pensée (des brâhmanes dont les désirs ont cessé[3], des ascètes). Comment le connaîtrai-je (aussi)? Brille-t-il? Se manifeste-t-il[4]?

« Ni le soleil[5] ni la lune, ni les étoiles, ni les éclairs ne le rendent visible (Brahma). D'où vient ce feu[6]? C'est lui (Brahma) qui est brillant et l'univers brille de l'éclat qu'il lui emprunte; c'est son éclat qui rend cet univers apparent. »

2. 6. 3. *Bhayâd asyâgnis tapati bhayât tapati sûryah, bhayâd indraç ca vâyuç ca mṛtyur dhâvati pañcamah.*

— 9. *Na samdṛçe tishṭhati rûpamasya na cakshushâ paçyati kaç canainam hṛdâ manîshâ manasâbhiklpto ya etad vidur amṛtâs te bhavanti.*

— 12. *Naiva vâcâ na manasâ prâptum çakyo na cakshushâ astîti bruvato' nyatra katham tad upalabhyate.*

— 13. *Astîty evopalabdhavyas tattvabhâvena cobhayoh, astîty evopalabdhasya tattvabhâvah prasîdati.*

« C'est par crainte de lui (de Brahma)[7] que le feu échauffe; c'est par crainte de lui que le soleil échauffe; c'est par crainte (de lui) qu'Indra, Vâyu et la Mort, en cinquième lieu, poursuivent leur course[8].

« La forme de l'âtman individuel (*Çaṅk.*) n'est pas un objet visible[9]; nul ne saurait le voir avec l'œil. C'est par le

1. Par l'effet de sa puissance inimaginable. *Acintyaçaktiivât.* Çank.

2. L'identité de l'expression *çântih çâcvati* avec la formule *requies aterna* est digne de remarque.

3. *Yad tad âtmavijnânam sukham nivrttaishand ye brâhmanâs te tad etat pratyaksham eveti manyante.* Çank.

4. *Vibhâti vispashtam drçyate.* Çank.

5. *Sûryo bhâti tad brahma na prakâçayatity arthah.* Çank.

6. Dont l'éclat frappe nos yeux. *Ayam asmaddrshtigocaro' gnih.* Çank.

7. *Parameçvarasya.* Çank.

8. Vaquent à leurs fonctions en tant que gardiens des mondes. *Na hiçvarânâm lokapâlânâm... niyantâ ced... na... niyatâ pravrttir upapadyate.*

9. *Na samdrçe darçanavishaye na tishthati pratyagâtmano' sya rûpam* Çankara.

cœur[1], par la pensée, par le manas qu'on le perçoit[2]. Ceux qui le connaissent (l'âtman) deviennent immortels.

« On ne peut l'obtenir (le connaître) ni par la parole, ni par le manas, ni par la vue. Comment le concevoir autrement qu'en disant[3] « il est »?

« Il faut le concevoir en disant « il est » et par (l'intuition de) l'essence réelle de l'un et de l'autre (de l'âtman absolu et de l'âtman incorporé)[4]. Quand on le conçoit en disant « il est », l'essence réelle (de l'âtman) apparaît[5]. »

La *Praçna Upanishad* s'occupe surtout de l'âtman en ce qui regarde ses rapports avec les sens et leurs objets. D'ailleurs la plupart des notions qui y sont données sur la nature de l'âme suprême nous sont déjà connues par les Upanishads plus anciennes. Voici toutefois un morceau qu'il me semble utile de citer.

4, 7. *Sa yathâ somya vayâṃsi vâsovṛkshaṃ sampratishṭhante evaṃ ha vai tat sarvaṃ para âtmani saṃpratishṭhate.*

— 8. *Pṛthivî ca pṛthivîmâtrâ câpaç câpomâtrâ ca tejaç ca tejomâtrâ ca vâyuç ca vâyumâtrâ câkâcaç câkâçamâtrâ ca cakshuç ca drashṭavyaṃ ca çrotraṃ ca çrotavyaṃ ca ghrâṇaṃ ca ghrâtavyaṃ ca rasaç ca rasayitavyaṃ ca tvak ca sparçayitavyaṃ ca vâk ca vaktavyaṃ ca hastau câdâtavyaṃ copasthaç cânandayitavyaṃ ca pâyuç ca visarjayitavyaṃ ca pâdau ca gantavyaṃ ca manaç ca mantavyaṃ ca buddhiç ca boddhavyaṃ câhaṃkâraç câhaṃkartavyaṃ ca cittaṃ ca cetayitavyaṃ ca tejaç ca vidyotayitavyaṃ ca prâṇaç ca vidhârayitavyaṃ ca.*

— 9. *Esha hi drashṭâ sprashṭâ çrotâ ghrâtâ rasayitâ mantâ boddhâ kartâ vijñânâtmâ purushaḥ sa pare' kshare âtmani saṃpratishṭhate.*

— 10. *Paraṃ evâksharaṃ pratipadyate sa yo ha vai tad acchâyam açarîram alohitaṃ çubhram aksharaṃ vedayate yas tu somya sa sarvajñaḥ sarvo bhavati tad esha çlokaḥ.*

— 11. *Vijñânâtmâ saha devaiç ca sarvaiḥ prâṇâ bhûtâni*

1. C'est-à-dire par la buddhi qui réside dans le cœur. *Hrdâ hṛtsthayâ buddhyâ.* Çank.

2. *Abhiklpto' bhisamarthito' bhiprakâcitaḥ.* Çank.

3. Avec la foi conforme à la tradition sacrée. *Astîti bruvato' stitvavâdina âgamârthânusârinaḥ çraddhânât.* Çank.

4. *Tatrâpy ubhayoḥ sopâdhikanirupâdhikayor astitvatadbhâvayor.* Çank.

5. *Prasîdaty abhimukhibhavati.* Çank.

sampratishṭhanti yatra tadakṣharam vedayate yas tu somya sa sarvajñaḥ sarvam evâviveçeti.

« De même[1], ô mon ami, que les oiseaux prennent leur refuge dans l'arbre (où ils établissent leur) séjour nocturne, de même cet univers se réfugie dans l'âtman suprême.

« (Cet univers qui consiste dans)[2] la terre (comme élément grossier) et la terre comme élément subtil, l'eau comme élément grossier et l'eau comme élément subtil, le feu comme élément grossier et le feu comme élément subtil, l'air comme élément grossier et l'air comme élément subtil, l'éther comme élément grossier et l'éther comme élément subtil[3], la vue et les objets visibles, l'ouïe et ce qui peut être entendu, l'odorat et les odeurs, le suc et les saveurs, la peau et ce qui peut être touché, la parole et ce qui peut être exprimé par elle (les sons), les deux mains et ce qui peut être saisi, l'organe de la génération et la volupté (ou ce dont on peut jouir), l'anus et les excréments, les deux pieds et ce qui peut former l'objet de la marche, le manas et ses objets[4], la buddhi et ses objets, l'idée du moi et ses objets, la pensée (*citta*) et ce qui peut être pensé, la peau[5] et ce qui peut être manifesté par son éclat[6], le prâṇa et ce qui peut être relié (par le prâṇa)[7].

« Car ce purusha qui consiste en intelligence[8] est celui qui voit, celui qui touche, celui qui entend, celui qui sent (par l'odorat), celui qui savoure, celui qui pense, celui qui agit par la buddhi, celui qui exécute; il s'absorbe dans l'âtman suprême[9], impérissable[10].

1. D'après Çaṅkara il faut sous-entendre *dṛshṭântaḥ* après *sa* qui signifierait ainsi « voici (une comparaison ».

2. *Kim tat sarvam pṛthivî*, etc. Çaṅk.

3. *Pṛthivî ca pṛthivîmâtrâ ca... sthûlâni sûkshmâṇi ca bhûtânîty arthaḥ.* Çaṅk.

4. *Manaç ca... mantavyam ca tadviṣhayaḥ.* Çaṅk.

5. Douée d'éclat et considérée abstraction faite du tact. *Tvag (tvag iti tvagâçrayam carma. Ânanda-giri) indriyavyatirekeṇa prakâçaviçishṭâ yâ.* Çaṅk.

6. *Tayâ (tvacâ) nirbhâsyo viṣhayo vidyotayitavyam.* Çaṅk.

7. *Prâṇaç ca sûtram* (voir Bṛh. âr. Up. 3, 7, 1-2)... *vidhârayitavyam saṃgranthanîyam.* Çaṅk.

8. *Vijñâtṛsvabhâvaḥ.* Çaṅk.

9. Comme le reflet du soleil dans l'eau s'absorbe dans le soleil quand le réservoir qui contenait l'eau est à sec. *Jalasûryakâdipratibimbasya sûryâdipraveçavaj jalâdyâdhâraçoshe.* Çaṅk.

10. Il est à remarquer que jusqu'ici nous n'avons pas encore rencontré

« Il s'unit à (l'être) suprême, impérissable, celui qui connaît cet (être) sans ombre, sans corps, sans couleur, pur, impérissable; celui-là, ô mon ami, est omniscient, il devient tout. Il y a à cet égard[1] un çloka (conçu en ces termes).

« Celui qui connaît cet être impérissable dans lequel s'absorbe (l'être) qui consiste en intelligence avec tous les dieux[2], les prâṇas[3] et les êtres[4], celui-là, ô mon ami, est omniscient; il pénètre l'univers. »

La *Muṇḍaka Upanishad,* sans nous offrir une idée de l'âtman différente de celle que nous connaissons, insiste plus particulièrement encore que les autres ouvrages du même genre sur l'unité panthéistique de l'univers. C'est la théorie que tendent à confirmer presque tous les versets que nous allons citer.

1. 1. 6. *Yat tad adreçyam agrâhyam agotram avarṇam acakshuḥçrotraṃ tad apâṇipâdaṃ nityaṃ vibhuṃ sarvagataṃ susûkshmaṃ tad avyayaṃ yad bhûtayoniṃ paripaçyanti dhîrâḥ.*

— 7. *Yathorṇanâbhiḥ sṛjate gṛhṇate ca yathâ pṛthivyâm oshadhayaḥ saṃbhavanti yathâ sataḥ purushât keçalomâni tathâksharât saṃbhavatîha viçvam.*

— 8. *Tapasâ cîyate brahma tato 'nnam abhijâyate, annât prâṇo manaḥ satyaṃ lokâḥ karmasu câmṛtam.*

— 9. *Yaḥ sarvajñaḥ sarvavid yasya jñânamayaṃ tapaḥ tasmâd etad brahma nâma rûpam annaṃ ca jâyate.*

« L'être que les sages considèrent comme la matrice des créatures est celui qui est invisible[5], imperceptible, sans postérité[6], sans couleur, sans yeux et sans oreilles, sans mains et sans pieds, éternel, pénétrant[7], omniprésent, infiniment subtil, impérissable.

« De même que l'araignée émet et résorbe (les fils dont elle fait sa toile)[8]; de même que les plantes croissent sur la terre; de même

une distinction aussi précise et aussi claire de l'âtman individuel, désigné ici sous le nom de purusha, et de l'âtman suprême.

1. *Tadâ tasminn arthe.* Çank. — Le texte a *tad.*

2. Agni et les autres. *Devaiç câgnyâdibhiḥ.* Çank.

3. Les sens tels que la vue, etc. *Prâṇâç cakshurâdayaḥ.* Çank.

4. La terre, etc. *Bhûtâni pṛthivyâdîni.* Çank.

5. *Adreçyam adṛçyam.* Çank.

6. *Agotram ananvayam.* Çank.

7. Répandu dans les diverses créatures. *Vibhum vividham brahmâdisthâvarântaprânibhedair bhavatîti vibhum.* Çank.

8. *Sṛjate svaçarîrâvyatiriktân tanûn vahiḥ prasârayati punas tân eva gṛhnate ca gṛhnâti svâtmabhâvam evâpâdayati.* Çank.

que les cheveux et les poils poussent sur le corps de l'homme qui est en vie[1]; de même, dans le cercle de la transmigration[2], l'univers sort de l'être impérissable.

« Brahma (considéré comme la matrice éternelle des êtres[3]) se développe (produit l'univers[4]) par la pénitence[5]; de lui naît la nourriture; de la nourriture (proviennent) le prâna, le manas, le réel (les cinq éléments)[6], les mondes et la succession indéfinie des fruits de l'œuvre[7].

« L'être (Brahma)[8], qui connaît tout (d'une manière générale, en essence[9]) et qui connaît tout (d'une manière particulière, par ses attributs[10]), celui qui possède la pénitence, laquelle est un mode de la science[11]; de celui-là naissent ce Brahma[12], le nom, la forme et la nourriture. »

2. 1. 1. *Tad etat satyaṃ yathâ sudîptât pâvakâd visphuliṅgâḥ sahasraçaḥ prabhavante sarûpâḥ tathâksharâd vividhâḥ somya bhâvâḥ prajâyante tatra caivâpi yanti.*

— 2. *Divyo hy amûrtaḥ purushaḥ sa vâhyâbhyantaro hy ajaḥ, aprâṇo hy amanâḥ çubhro hy aksharât paratah parah.*

— 3. *Etasmâj jâyate prâṇo manaḥ sarvendriyâṇi ca kham vâyur jyotir âpaḥ pṛthivî viçvasya dhâriṇî.*

— 4. *Agnir mûrdhâ cakshushî candrasûryau diçaḥ çrotre vâg vivṛtâç ca vedâḥ, vâyuḥ prâṇo hṛdayaṃ viçvam asya padbhyâṃ pṛthivî hy esha sarvabhûtântarâtmâ.*

— 5. *Tasmâd agniḥ samidho yasya sûryaḥ somât parjanya oshadhayaḥ pṛthivyâṃ pumân retaḥ siñcati yoshitâyâṃ bahvîḥ prajâḥ purushât saṃprasûtâḥ.*

1. *Sato vidyamânâj jivatah.* Çank.
2. *Iha samsâramandale.* Çank.
3. *Bhûtayony aksharam brahma.* Çank.
4. *Ciyate upaciyate utpâdayishyad idam jagat... putram iva pitâ harshena.* Çank.
5. Par la pénitence (c'est-à-dire) par la science, par la connaissance de la règle (à suivre) pour produire (le monde). *Tapasâ jnânenotpattividhijnatayâ.* Çank.
6. *Satyam satyâkhyam âkâçâdibhûtapancakam.* Çank.
7. *Karmasu ca nimittabhûteshv amṛtam karmajam phalam.* Çank.
8. *Ya uktalakshano aksharâkhyah.* Çank.
9. *Sarvajnah sâmânyena sarvam jânâtîti sarvajnah.* Çank.
10. *Viçeshena sarvam vettîti sarvavit.* Çank.
11. Et qui consiste dans l'omniscience et l'absence d'efforts. *Yasya jnânamayam jnânavikâram eva sarvajnatvalakshanam tapo nâyâsalakshanam.* Çank.
12. Brahma qui est un effet et dont le nom est Hiranyagarbha. *Kâryalakshanam brahma hiranyagarbhâkhyam.* Çank.

— 6. *Tasmâd ṛcaḥ sâmayajûṃshi dîkshâ yajñâç ca sarve kratavo dakshiṇâç ca saṃvatsaraṃ ca yajamânaç ca lokâḥ somo yatra pavate yatra sûryaḥ.*

— 7. *Tasmâc ca devâ bahudhâ saṃprasûtâḥ sâdhyâ manushyâḥ paçavo vayâṃsi prâṇâpânau vrîhiyavau tapaç ca çraddhâ satyaṃ brahmacaryaṃ vidhiç ca.*

— 8. *Sapta prâṇâḥ prabhavanti tasmât saptârcishaḥ samidhaḥ sapta homâḥ sapta ime lokâ yeshu caranti prâṇâ guhâçayâ nihitâḥ sapta sapta.*

— 9. *Ataḥ samudrâ girayaç ca sarve' smât syandante sindhavaḥ sarvarûpâḥ, ataç ca sarvâ oshadhayo rasaç ca yenaisha bhûtais tishṭhate hy antarâtmâ.*

— 10. *Purusha evedaṃ viçvaṃ karma tapo brahma parâmṛtam etad yo veda nihitaṃ guhâyâṃ so' vidyâgranthiṃ vikiratîha somya.*

« Ceci est le vrai[1]. De même que des milliers d'étincelles jaillissent d'un feu bien enflammé dont elles ont la nature[2], de même, ô mon ami, les âmes individuelles[3] diverses sortent de l'être immuable et y retournent.

« Le purusha est brillant (ou transcendant, surnaturel)[4], sans corps, il réside à l'intérieur des choses extérieures, il n'a point eu de commencement, il est sans prâṇa, sans manas, pur, supérieur à l'être immuable et supérieur[5].

« De ce (purusha) naissent le prâṇa, le manas et tous les sens, l'éther, l'air, le feu, l'eau, la terre qui supporte l'univers.

« Agni est sa tête, la lune et le soleil sont ses yeux, les points cardinaux sont ses oreilles, les Vedas que l'on connaît[6] sont sa voix, l'air est son prâṇa, l'univers est son cœur[7]; la terre est

1. L'objet de la (vraie) science. *Tadetat satyam vidyâvishayam.* Çank.

2. *Prabhavanti nirgacchanti svarûpâ* (texte, *saṃrûpâḥ*) *agnisalakshaṇâḥ.* Çank.

3. *Bhâvâḥ jîvâḥ.* Çank.

4. *Divyo dyotanavân svayaṃjyotishṭvât divi vâ âtmani bhavo' laukiko vâ.* Çank.

5. D'après Çankara il s'agit du purusha *nirupâdhikaḥ*, c'est-à-dire sans attribut, supérieur à l'être impérissable (*akshara*), dont l'essence est distinguée par des attributs qui sont le germe du nom et de la semence (*nâmarûpavîjopâdhilakshitasvarûpaḥ*). Remarquons à ce propos combien est peu précis dans les Upanishads le sens de *purusha* servant à désigner tantôt l'âme universelle, tantôt l'âme individuelle dans ses différents états d'union avec la matière.

6. *Vivṛtâ udghâṭitâḥ prasiddhâ vedâḥ.* Çank.

7. C'est-à-dire son *antaḥkaraṇa* (l'organe interne), car l'univers n'est

née de ses pieds[1]. Il est l'âtman qui est au-dedans de tous les êtres.

« De ce (purusha suprême[2]) naît le feu (ou agni), dont le soleil est le combustible ; du soma[3] naît le nuage (*parjanya*)[4] (et de Parjanya) les plantes qui croissent sur la terre. Le mâle[5] répand la semence dans le sein de la femme. (C'est dans cet ordre[6] que) les nombreuses créatures sortent du purusha[7].

« De (ce purusha) sont issus le ṛg-Veda, le Sâma-Veda, le Yajur-Veda, la consécration[8], les sacrifices, toutes les oblations[9] et les dons rémunératoires aux prêtres, l'année (dans ses rapports avec le sacrifice), le sacrifiant, les mondes[10], sur lesquels le soma (la lune) purifie ou le soleil brille[11].

« De ce (purusha) sont issus les différentes sortes de dieux, les sâdhyas[12], les hommes, les bestiaux, les oiseaux, le prâṇa et l'apâna, le riz et l'orge, la pénitence, la foi, la vérité[13], la chasteté et les prescriptions (concernant les devoirs à remplir)[14].

« De ce (purusha) sont issus les sept praṇas (les sens)[15], les sept flammes[16], les sept combustibles (les objets des sens)[17], les sept oblations (les perceptions)[18], ces sept lieux[19] par lesquels

qu'une modification de l'*antahkarana*, puisqu'il se dissout dans le manas dans l'état de profond sommeil. *Sarvam hy antahkaranavikâram eva jagan manasy eva sushupte pralayadarçanât.* Çank.

1. *Yasya ca padbhyâm jâtâ prithivî.* Çank.
2. *Tasmât parasmât purushât.* Çank.
3. Qui est produit par le feu (ou agni). *Agninishpannât somât.* Çank.
4. Qui est un deuxième feu. *Parjanyo dvitîyo' gnih sambhavati.* Çank.
5. Considéré comme un feu (sacré) dans lequel les plantes offertes en sacrifice ont (produit la semence). *Oshadhibhyah purushâgnau hutâbhyah.* Çank.
6. *Etatkramena.* Çank.
7. Comp. chapitre préliminaire, page 64.
8. *Dîkshâ maunjyâdilakshanakartṛniyamaviçeshâh.* Çank.
9. *Kratavah sayûpâh.* Çank.
10. Obtenus par le sacrifice. *Lokâs... karmaphalabhûtâh.* Çank.
11. C'est une allusion au pitryâna et au devayâna. Voir p. 92 et sqq. *Somo yatra yeshu pavate punâti lokân yatra yeshu sûryas tapati te ca dakshinâyanottarâyanamârgadvayagamyâ vidvadavidvatkartṛphalabhûtâh.* Çank.
12. Sorte de dieux. *Sâdhyâ devaviçeshâh.* Çank.
13. *Satyam anṛtavarjitam vacanam.* Çank.
14. *Vidhiç ceti kartavyatâ.* Çank.
15. Comparés aux feux du sacrifice.
16. L'éclat des objets qui sont propres à chaque sens. *Teshâm ca (prânânâm) saptârcisho dîptayah svasvavishayâvadyotanâni.* Çank.
17. *Sapta samidhah sapta vishayâh, vishayair hi samidhyante prânâ.* Çank.
18. *Sapta homâs tadvishayavijnânâhni.* Çank.
19. Les siéges des sens qui sont en même temps les voies par où cir-

circulent les prânas qui résident dans un endroit secret (le cœur) et qui ont été placés au nombre de sept (en chaque créature)[1].

« De lui (du purusha) sont issues les mers, les montagnes; de lui découlent toutes ces rivières de différentes sortes; de lui sont issues toutes les plantes et l'essence[2] au moyen de laquelle l'âtman interne[3] s'incorpore aux éléments (grossiers)[4].

« Le purusha est l'univers, l'œuvre (c'est-à-dire le sacrifice)[5], la pénitence (c'est-à-dire la science, le fruit obtenu par l'œuvre)[6]; il est Brahma suprême, immortel. Celui qui le connaît dans le lieu secret où il réside (au fond du cœur de tous les êtres vivants[7]), celui-là, ô mon ami, détruit ici-bas le faisceau de l'ignorance. »

2.2.1. *âviḥ saṃnihitaṃ guhâcaraṃ nâma mahat padam atraitat samarpitam ejat prâṇan nimishac ca yad etaj jânatha sad asad,vareṇyaṃ paravijñânâd*[8] *yad varishṭhaṃ prajânâm.*

— 2. *Yad arcimad yad aṇubhyo 'ṇu yasmin lokâ nihitâ lokinaç ca tad etad aksharaṃ brahma sa prâṇas tad u vâṅ manaḥ tad etat satyaṃ tad amṛtaṃ tad veddhavyaṃ somya viddhi.*

— 5. *Asmin dyauḥ pṛthivî cântariksham otaṃ manaḥ saha prâṇaiç ca sarvaiḥ tam evaikaṃ jânutha âtmânam anyâ vâco vimuñcatha amṛtasya esha setuḥ.*

— 7. *Yaḥ sarvajñaḥ sarvavid yasyaisha mahimâ bhuvi divye brahmapure hy esha vyomny âtmâ pratishṭhitaḥ, manomayaḥ prâṇaçarîranetâ pratishṭhito' nne hṛdayaṃ saṃnidhâya tad vijñânena paripaçyanti dhirâ ânandarûpam amṛtaṃ yad vibhâti.*

— 9. *Hiraṇmaye pare koçe virajaṃ brahma nishkalaṃ tac chubhraṃ jyotishâṃ jyotis tad yad âtmavido viduḥ.*

— 11. *Brahmaivedaṃ amṛtaṃ purastâd brahma paçcâd*

culent les esprits vitaux (probablement les yeux, les oreilles, les narines et la bouche). *Sapta ime lokâ indriyasthânâni.* Çank.

1. *Nihitâḥ sthâpitâ dhâtrâ sapta sapta prati prâṇibhedam.* Çank.

2. La sève, la liqueur qu'elles contiennent (?). *Rasaç ca madhurâdiḥ shadvidhaḥ.* Çank.

3. Le *linga*, le corps subtil. *Antarâtmâ lingam sûkshmam çarîram.* Çank.

4. *Yena rasena bhûtaiḥ pancabhiḥ sthûlaiḥ pariveshtitas tishthati antarâtmâ.* Çank.

5. *Karmâgnihotrâdilakshanam.* Çank.

6. *Tapo jnânam tatkṛtam phalam.*

7. *Guhâyâm hṛdi sarvaprâninâm.* Çank.

8. Çankara lisait *paraṃ vijnânât.*

brahma dakshinataç cottareṇa adhaç corddhvaṃ ca prasṛtaṃ brahmaivedaṃ viçvam idaṃ varishṭham.

« Vous connaissez, ô disciples[1], cet être qui est manifesté[2] et voisin (*Dict. Saint-Pét.*) (ou qui réside dans le cœur. *Çaṅk.*)[3], qui est appelé (l'être), qui agit par des voies secrètes[4], qui est le grand réceptacle où est enserré l'univers[5], c'est-à-dire ce qui se meut, ce qui respire, ce qui cligne la paupière; il est l'être et le non-être, le désirable, celui qui est supérieur (inaccessible) à la science des mondains[6], le meilleur.

« Celui qui est brillant, qui est subtil parmi les choses subtiles, celui en qui sont placés les mondes et ceux qui les peuplent, c'est Brahma l'être impérissable; celui-là est le prâṇa, la parole et le manas; celui-là est le vrai, l'immortel; il faut le percer (le pénétrer par l'esprit)[7]. Connais-le, ô mon ami!

« Sur lui sont tissus le ciel, la terre et l'atmosphère, le manas avec tous les prâṇas[8]. Vous connaissez, ô disciples, cet être unique qui est l'âtman; vous rejetez toutes les autres doctrines[9]. Cette (connaissance de l'âtman)[10] est le pont qui conduit à l'immortalité.

« Celui qui connaît toute chose (en essence) et qui connaît toute chose (par ses attributs) a sa puissance établie sur terre dans la brillante cité de Brahma (le manas)[11]; car cet âtman réside dans l'éther (du cœur)[12]; il a le manas pour attribut[13], il dirige le prâṇa et le corps[14], et, résidant dans le cœur, il a pour soutien la nour-

1. *Jânatha he çishyâh.* Çaṅk.

2. Parce qu'il brille par la parole et ses autres attributs. *âvih prakâçam samnihitam vâgâdyupâdhibhir jvalati.* Çaṅk.

3. *Samnihitam samyak sthitam hrdi.* Çaṅk.

4. Au moyen de la vue, de l'ouïe, etc. *Darçanaçravanâdiprakâraih guhâcaram iti prakhyâtam.* Çaṅk.

5. *Etat sarvam.* Çaṅk.

6. *Param vyatiriktam vijnânât prajnânâm... yat laukikavijnânâgocaram ity arthah.* Çaṅk.

7. *Veddhavyam manasâ tâdayitavyam.* Çaṅk.

8. Les autres organes. *Prânaih karanair anyaih.* Çaṅk.

9. Qui forment la science inférieure. *Vaco' paravidyârûpam.* Çaṅk.

10. *Esha setur etad âtmâjnânam.* Çaṅk.

11. *Brahmapure manasi.* Çaṅk. — Parce que c'est dans le manas que Brahma se manifeste constamment sous la forme de l'intelligence *Brahmano' tra caitanyasvarûpena nityâbhivyaktatvât.* Çaṅk.

12. *Vyomny âkâçe hrtpundârikamadhyasthe.* Çaṅk.

13. *Manomayo manaupâdhitvât.* Çaṅk.

14. *Prânaç ca çariram ca prânaçariram tasyâyam netâ.* Çaṅk.

riture. C'est ainsi que[1] les sages le perçoivent par le discernement[2], lui qui est le bonheur, qui est immortel, qui brille (par lui-même)[3].

« Dans un fourneau d'or, suprême[4] (réside) Brahma, l'être sans tache, sans parties; il est la brillante lumière des lumières; il est celui que connaissent ceux qui connaissent l'âtman.

« Brahma, cet être immortel, s'étend à l'est, Brahma s'étend à l'ouest, au midi et au nord, au zénith et au nadir; Brahma est cet univers; il est le meilleur. »

De la *Mâṇḍûkya Up.*, fort courte, du reste, nous n'avons à citer pour le moment que les deux versets suivants.

6. *Esha sarveçvara esha sarvajña esho' ntaryâmy esha yonih sarvasya prabhavâpyayau hi bhûtânâm.*

7. *Nântahprajñam na vahihprajñam nobhayatahprajñam na prajñânaghanam na prajñam nâprajñam adṛshṭam avyavahâryam agrâhyam alakshaṇam acintyam avyapadeçyam ekâtmyapratyayasâram prapañcopaçamam çântam çivam advaitam caturtham manyante sa âtmâ sa vijñeyât.*

« Il est le seigneur de toute chose, il est l'omniscient, il est le régisseur interne, il est la matrice de l'univers, il est le commencement et la fin des êtres.

« Sans intelligence[5] interne[6], sans intelligence externe[7], sans l'une et sans l'autre, n'étant pas un faisceau d'intelligence[8], n'étant ni intelligent ni inintelligent, invisible, échappant à toute relation, imperceptible, sans signe distinctif, ne tombant pas sous la pensée, ne pouvant être décrit (ou défini), ayant pour essence l'idée d'homogénéité, (lieu de) repos (de dissolution)

1. *Tad âtmatattvam.* Çank.

2. Le discernement résultant des leçons des maîtres et des livres sacrés et produit par la science, l'apaisement des passions, la coercition, la méditation et le renoncement. *Vijnânena çâstrâcâryopadeçajanitena jnânaçamadamadhyânavairâgyodbhûtena.* Çank.

3. *Svâtmany eva bhâti.* Çank.

4. *âtmasvarûpopalabdhisthânatvât param.* Çank.

5. Par allusion sans doute à l'intelligence spéciale appelée *prâjna* que le *Vedânta-Sâra* définit « celle qui a pour qualités le manque de science et de puissance » et qu'il appelle « *prâjna.* » *Etadupahitam caitanyam ajnatvânîçvaratvâdigunakam prâjna ity ucyate.*

6. Celle qui est unie au corps subtil. *Nantahprajnam iti taijasapratishedhah.* Çank.

7. Celle qui est unie au corps grossier. *Na vahihprajnam iti viçvapratishedah.* Çank.

8. Etat de l'âme dans le profond sommeil. *Na prajnaghanam iti sushuptâvasthâpratishedhah.* Çank.

du développement matériel, apaisé, pur, sans second; tel est, pensent (les sages), le quatrième (état suprême de Brahma). C'est l'âtman, c'est celui qu'il faut connaître. »

La *Çvetâçvatara Upanishad*, qui correspond à un état de développement complet du système védântique, nous présente l'idée de l'âme suprême ou de l'être absolu sous des traits confus et parfois contradictoires. Nous y trouvons un syncrétisme évident où les théories des systèmes Yoga et Sâmkhya sur la délivrance par l'ascétisme et la pluralité des principes primordiaux, et le monothéisme néo-mythologique des sectaires çivaïtes s'entremêlent au panthéisme spiritualiste du Vedânta. On en va juger par les nombreuses citations qui suivent.

1. 3. *Te dhyânayogânugatâ apaçyan devâtmaçaktim svagunair nigûḍhâm yaḥ kâraṇâni nikhilâni tâni kâlâtmayuktâny adhitishṭhaty ekaḥ.*

— 8. *Saṃyuktam etat ksharam aksharam ca vyaktâvyaktam bharate viçvam îçaḥ, anîçaç câtmâ badhyate bhoktṛbhâvâj jñâtvâ devam mucyate sarvapâçaiḥ.*

— 9. *Jñâjñau dvâv ajâv îçânîçâv ajâ hy ekâ bhoktṛbhogyârthayuktâ anantaç câtmâ viçvarûpo hy akartâ trayam yadâ vindate brahmam etat.*

— 10. *Ksharam pradhânam amṛtâksharam haraḥ ksharâtmânâv îçate deva ekaḥ tasyâbhidhyânâd yojanât tattvabhâvâd bhûyaç cânte viçvamâyânivṛttiḥ.*

« Ceux qui se sont appliqués à la méditation et au *yoga* (discipline pieuse) ont vu la puissance [1] du dieu âtman qui se trouve cachée sous ses qualités (les trois qualités de la matière). C'est ce Dieu qui dirige seul toutes ces causes (dont il a été question dans les versets précédents) unies au temps et à l'âtman [2].

« Le Seigneur [3] soutient cet univers que composent le périssable et l'impérissable, le développé [4] et l'indéveloppé [5]. L'âtman, qui n'est pas le Seigneur [6], est enchaîné par suite de sa nature de jouissant; quand il connaît Dieu, il est délivré de toutes ses chaînes.

1. *Svatantrâm çaktim kâranam.* Commentaire.
2. M. Röer traduit : « Ces causes dont le temps est la première et l'âtman la dernière. » — *Kâlâtmabhyâm yuktâni.* Com.
3. L'âme suprême. *Avyaya îçvara iti.* Com. *Sarvâtmâ parameçvaraḥ, asarvâtmâ jîvaḥ.* Com.
4. L'ensemble des modifications. *Vyaktam vikârajâtam.* Com.
5. La cause. *Avyaktam kâranam.* Com.
6. L'âme individuelle *Aniçaç cânîçvaraç ca anîço jîvaḥ.* Com.

« Celui qui connaît (c'est-à-dire îçvara. *Com.*) et celui qui ne connaît pas (c'est-à-dire Jîva. *Com.*) n'ont point eu de commencement; l'un est le Seigneur (suprême) et l'autre ne l'est pas. Il est un (autre principe, — la nature, *prakṛti. Com.*) qui n'a point eu de commencement et qui est unie au jouissant et aux choses qui font l'objet de la jouissance. L'âtman (suprême) est infini, il a l'univers pour forme[1], il n'est pas agent. Quand on obtient (c'est-à-dire quand on connaît) cette triade qui est Brahma (on est délivré)[2].

« Ce qui est périssable est la nature (*pradhâna*); ce qui est immortel et impérissable est *hara*[3]. Le dieu unique[4] est le maître du périssable et de l'âtman[5]. En dirigeant sa pensée vers lui, en s'unissant (intellectuellement) à lui, en le concevant sous son essence réelle[6] (comme identique à soi-même), à diverses reprises[7], on obtient enfin la cessation de toute la *mâyâ* (l'illusion qui fait croire à la réalité du monde matériel).

1.12. *Etaj jñeyaṃ nityam evâtmasaṃstthaṃ nâtaḥ paraṃ veditavyaṃ hi kiṃ cit, bhoktâ*[8] *bhogyaṃ preritâraṃ ca matvâ sarvaṃ proktaṃ trividhaṃ brahmam etat.*

2.16. *Esha hi devaḥ pradiço' nu sarvâḥ pûrvo hi jâtaḥ sa u garbhe antaḥ sa vijâtaḥ sa janishyamâṇaḥ pratyaṅ janâṃs tishṭhati sarvatomukhaḥ.*

—17. *Yo devo' gnau yo' psu yo viçvaṃ bhuvanam âviveça ya oshadhîshu yo vanaspatishu tasmai devâya namo namaḥ.*

« Il faut connaître cet (être) éternel qui réside en lui-même; rien de supérieur à lui ne saurait être connu. Quand on a conçu

1. *Viçvarûpo viçvam asyaiva rûpam.* Com.

2. Qui consiste dans le jouissant, la jouissance et ce qui en est l'objet, ou bien dans *jîva*, l'âme individuelle, *îçvara*, l'âme suprême, et *prakṛti*. la nature. *Trayam bhoktṛbhogabhogyarûpam athavâ jñâjñâtmakajîveçvaraprakṛtirûpatrayam brahma. yadâ vindate labhate tadâ mucyata iti.* Com.

3. Le Seigneur suprême, ainsi appelé parce qu'il enlève (*haranât*) l'ignorance. *Avidyâder haranât parameçvaro harah.* Com. C'est un nom de Çiva.

4. L'âme suprême. *Deva ekaç citsadânandâdvitîyah paramâtmâ.* Com.

5. Le purusha, l'âme individuelle. *Ksharâtmânâv pradhânapurushau.* Com.

6. En pensant : « Je suis Brahma. » *Tattvabhâvâd aham brahmâsmîti.* Com.

7. *Bhûyaç câsakṛt.* Com.

8. Grammaticalement il faudrait *bhoktâram.* Le nominatif peut s'expliquer pourtant par une anacoluthe. L'auteur a commencé d'écrire les régimes de *matvâ* comme s'il voulait les faire suivre d'*iti*, mais arrivé aux derniers il a renoncé à cette construction et leur a donné la désinence régulière en pareil cas, c'est-à-dire celle de l'accusatif.

l'idée de celui qui jouit[1], de ce dont on jouit (les objets des sens) et de l'agent[2], (on connaît) l'univers sous sa triple forme appelée Brahma.

« Ce dieu se trouve dans toutes les directions; il est le premier né[3]; il est à l'intérieur de la matrice; il est (déjà) né, il naîtra (encore); il est dans (toutes) les créatures; il est tourné de tous les côtés[4].

« Hommage, hommage à ce dieu qui est dans le feu, qui est dans l'eau, qui pénètre le monde tout entier, qui est dans les plantes, qui est dans les arbres. »

3. 1. *Ya eko jâlavân îçita îçinîbhiḥ* (sic) *sarvâṅl lokân îçita îçanîbhiḥ* (sic), *ya evaika udbhave saṃbhave ca ya etad vidur amṛtâs te bhavanti.*

— 3. *Viçvataçcakshur uta viçvatomukho viçvatobâhur uta viçvataspât saṃ bâhubhyâṃ dhamati saṃ patatrair dyâvâbhûmîṃ janayan deva ekaḥ.*

— 4. *Yo devânâṃ prabhavaç codbavaç ca viçvâdhipo rudro...*

— 7. *Tataḥ paraṃ brahma paraṃ bṛhantaṃ yathânikâyaṃ sarvabhûteshu gûḍhaṃ viçvasyaikaṃ pariveshṭitâram îçaṃ taṃ jñâtvâmṛtâ bhavanti.*

— 11. *Sarvânanaçirogrîvaḥ sarvabhûtaguhâçayaḥ sarvavyâpî sa bhagavân tasmât sarvagataḥ çivaḥ.*

— 12. *Mahân prabhur vai purushaḥ sattvasyaisha pravartakaḥ sunirmalâm imâṃ prâptim îçâno jyotir avyayaḥ.*

— 14. *Sahasraçîrshâ purushaḥ sahasrâkshaḥ sahasrapât sa bhûmiṃ viçvato vṛtvâ atyatishṭhad daçâṅgulam.*

— 15. *Purusha evedaṃ sarvaṃ yad bhûtaṃ yac ca bhavyam utâmṛtatvasyeçâno yad annenâtirohati.*

— 16. *Sarvataḥpâṇipâdaṃ tat sarvato'kshiçiromukhaṃ sarvataḥ çrutimal loke sarvam âvṛtya tishṭhati.*

— 17. *Sarvendriyaguṇâbhâsaṃ sarvendriyavivarjitaṃ sarvasya prabhum îçânaṃ sarvasya çaraṇaṃ bṛhat.*

— 18. *Navadvâre pure dehî haṃso lelâyate vahiḥ, vaçî sarvasya lokasya sthâvarasya carasya ca.*

1. L'âme individuelle. *Bhoktâ jîva*h. Com.
2. L'âme suprême. *Sarvapreritântaryâmî parameçvara*h. Com.
3. *Pûrvo hi jâta*h *sarvasmâd hiraṇyagarbhâtmanâ*. Com.
4. M. Röer traduit : « Il réside en toute créature sous la forme de tout. » — Com. Le visage de toutes les créatures est à lui. *Sarvaprâṇigatâni mukhâni asyeti sarvatomukha*h.

— 19. *Apâṇipâdo javano grahîtâ paçyaty acakshuḥ sa çṛṇoty akarṇaḥ sa vetti vedyaṃ na ca tasyâsti vettâ tam âhur agryaṃ purushaṃ mahântam.*

« Ceux qui connaissent cet (être) unique qui muni du réseau (de la *mâyâ. Com.*), gouverne (l'univers) au moyen de ses pouvoirs souverains, qui régit à lui seul tous les mondes avec ses pouvoirs souverains quand (l'univers) naît et se manifeste[1], — ceux-là sont immortels.

« De tous les côtés il a des yeux, des visages, des bras, des pieds. Le dieu unique, en créant le ciel et la terre, a muni les créatures de bras et d'ailes[2].

« Rudra, qui est le maître suprême de l'univers, la cause de la naissance et de l'existence des dieux[3] (Indra et les autres)...

« Quand on connaît le Seigneur qui est supérieur à cela (le monde matériel uni au purusha)[4], Brahma suprême, vaste, caché dans tous les êtres, en chaque corps[5], et qui à lui seul enveloppe l'univers, — on devient immortel.

« Le bienheureux Çiva[6] a pour bouches, pour têtes et pour cous, ceux de tous les êtres; il réside dans un lieu secret au-dedans de tous les êtres; il pénètre l'univers; il est donc partout.

« Le purusha est le grand maître, l'agent de l'organe interne[7], l'arbitre de l'obtention très-pure (l'état d'union avec Brahma)[8], la lumière, l'impérissable.

« Le purusha a mille têtes, mille yeux, mille pieds; enveloppant la terre de toutes parts, il la dépasse de la grandeur de dix doigts[9].

1. *Sambhave prâdurbhâve.* Com.

2. C'est l'explication du Com. (*Sam bâhubhyâm dhamati samyojayatîty arthaḥ*) et celle adoptée par M. Röer. M. Weber qui n'avait pas le Com. à sa disposition traduisait (*Ind. Stud.*, I, 426). « Zusammen beugt er mit seinem Armen, zusammen mit den Flügeln, Himmel und Erde, der erzeugende eine Gott. » — Ce verset est emprunté à la *Váj. Samh.* 17, 19.

3. *Prabhavaheîur udbhavaheîuç ca.* — *Devânâm indrâdînâm.* Com.

4. *Tataḥ purushayuktâj jagataḥ.* Com.

5. *Yathânikâyam yathâçarîram.* Com.

6. Identifié ici à l'âme suprême. M. Röer considère à tort, ce semble, le mot *çiva* comme un simple qualificatif, « propitious. »

7. *Sattvasya antaḥkaranasya.* Com. — M. Röer traduit par « mover of all that is. »

8. *Sunirmalâm imâm prâptim paramapadaprâptim.* Com.

9. C'est-à-dire, d'après le Com., qu'il n'a pas de limites, qu'il est infini. *Daçângulam anantam apâram ity arthaḥ.* Ce passage est emprunté à l'hymne au Purusha du *Rg*-Véda. M. Röer suit l'interprétation de M. Weber

« Le purusha est cet univers, il est le passé et l'avenir; il est le maître de l'immortalité et de ce qui croît par la nourriture[1].

« Ses mains et ses pieds sont partout, ses yeux, sa tête et sa bouche sont partout, ses oreilles[2] sont partout; il enveloppe l'univers et réside dans le monde[3].

« Lui qui paraît avoir toutes les facultés des sens[4] est privé de tous les sens; il est le maître et le seigneur de l'univers; il est le grand refuge de toutes choses.

« Incorporé dans la citadelle aux neuf portes[5], il est comme un flamant qui se dirige vers les choses extérieures[6]. Il est l'arbitre de l'univers mobile et immobile.

« Sans mains et sans pieds, il marche rapidement et saisit (toutes choses); il voit sans avoir d'yeux; il entend sans avoir d'oreilles; il connaît (quoique sans manas, *Com.*)[7] tout ce qui peut être connu et nul ne le connaît. On l'appelle le premier[8], le grand purusha. »

4. 1. *Ya eko' varṇo bahudhâ çaktiyogâd varṇân anekân nihitârtho dadhâti vi caiti cânte viçvam âdau sa devaḥ*

— 2. *Tad evâgnis tad âdityas tad vâyus tad u candramâḥ, tad eva çukraṃ tad brahma tad âpas tat prajâpatiḥ.*

— 3. *Tvaṃ strî tvaṃ pumân asi tvaṃ kumâra uta vâ kumârî tvaṃ jîrṇo daṇḍena vañcayasi tvaṃ jâto bhavasi viçvatomukhaḥ.*

— 4. . . . . *anâdimat tvaṃ vibhutvena vartase yato jâtâni bhuvanâni viçvâ.*

— 5. *Ajâm ekâṃ lohitakṛshṇavarṇâṃ*[9] *bahvîḥ prajâḥ sṛjamânâṃ sarûpâm ajo hy eko jushamâṇo' nuçete jahâty enâṃ bhuktabhogyâm ajo' nyaḥ.*

(*Ind. stud.*, I, 427) et traduit : « Il dépasse de dix doigts (la cavité intérieure du cœur). »

1. *Yac cânnenâtirohati tasya îçânaḥ.* Com.

2. *Çrutiḥ çravanam asyeti çrutimat.* Com.

3. L'assemblage matériel. *Loke nikâye.* Com.

4. *Adhyavasâyasaṃkalpaçravanavad âbhâsata iti sarvendriyaguṇâbhâsam.* Com.

5. Le corps ainsi appelé à cause de ses neuf ouvertures. *Navadvâre çirasi saptadvârâṇi dve avâcî.* Com.

6. Qui cherche à saisir les objets des sens. *Lelâyate calati vahir vishayagrahanâya.* Com. M. Röer traduit : « The soul Hansa moves to things without » et renvoie pour un passage analogue à la *Bhag.-Gîtâ*. 5, 13. Voir aussi, d'après M. Weber, *Mhb.* XII, 7679, 8765.

7. *Amanasko' pi.* Com.

8. *Agryam prathamam.* Com.

9. Le Com. donne la leçon : *lohitaçuklakṛshṇâm.*

— 9. *Chandâṃsi yajñâḥ kratavo vratâni bhûtaṃ bhavyaṃ yac ca vedâ vadanti yasmân mâyî sṛjate viçvam etat tasmiṃç cânyo mâyayâ saṃniruddhaḥ.*

— 10. *Mâyâṃ tu prakṛtiṃ vidyân mâyinaṃ tu maheçvaraṃ tasyâvayavabhûtais tu vyâptaṃ sarvam idaṃ jagat.*

— 11. *Yo yoniṃ yonim adhitishṭhaty eko yasminn idaṃ saṃ ca vicaiti sarvaṃ tam îçânaṃ varadaṃ devam îḍyaṃ nicâyemâṃ çântim atyantam eti.*

— 14. *Sûkshmâtisûkshmaṃ kalilasya madhye viçvasya srashṭâram anekarûpaṃ viçvasyaikaṃ pariveshṭitâraṃ jñâtvâ çivaṃ çântim atyantam eti.*

— 18. *Yadâtamas tan na divâ na râtrir na san na câsan çiva eva kevalaḥ, tad aksharaṃ tat savitur vareṇyaṃ prajñâ ca tasmât prasṛtâ purâṇî.*

— 19. *Nainam ûrdhvaṃ na tiryañ ca na madhye parijagrabhat, na tasya pratimâ asti yasya nâma mahad yaçaḥ.*

« L'être unique qui étant sans signes distinctifs (sans attributs)[1] a, par l'emploi de ses différents pouvoirs (*çakti*) et pour des objets déterminés, établi au commencement des choses[2] les signes distinctifs divers (les attributs), lui en qui, à la fin (des choses), cet univers se dissout, — cet (être) est Dieu.

« Cela (l'âtman)[3] est Agni (le feu), cela est Âditya (le soleil), cela est Vâyu (l'air), cela est la lune, cela est pur (brillant)[4], cela est Brahma[5], cela est l'eau, cela est Prajâpati.

« Tu es une femme, tu es un homme, tu es un jeune garçon, tu es une jeune fille, tu es un vieillard et tu marches en t'appuyant sur un bâton, tu es né avec le visage tourné de tous les côtés.

« Tu n'as point eu de commencement, tu pénètres[6] (l'univers) ; c'est de toi que sont issus tous les mondes.

« Un principe jouissant, unique (le *vijñânâtman*. Com., l'âtman doué de discernement et, par conséquent,—uni aux organes) repose sur un autre principe unique, (la *prakṛti* ou la nature. Com.), rouge, blanc et noir[7] qui produit des créatures nom-

1. *Avarno nirviçesha ity arthaḥ.* Com.
2. *Nihitârtho grhîtaprayojanaḥ.* Com.
3. *Tad evâtmatattvam.* Com.
4. Ou ce sont les constellations. *Çukram çuddham. . nakshatrâdi.* Com.
5. *Tad hiranyagarbha âtmâ.* Com.
6. *Vibhutvena vyâpakatvena.* Com.
7. En vertu de la théorie cosmogonique de la *Chândogya Up.* — *Tejo'bannalakshanâṃ prakṛtim chândogyopanishatprasiddhâm.* Com.

breuses et qui est uniforme[1] (en essence). Un autre principe (l'âtman opérant sa délivrance)[2] se détache de celui-là (la nature), quand la jouissance en a été épuisée.

« Le *mâyin*[3] dont sont sortis[4] les mètres, les sacrifices, les oblations, les œuvres pieuses, le passé, l'avenir et ce que révèlent les Védas a émis cet univers dans lequel un autre[5] est enveloppé par la *mâyâ*[6].

« Il faut savoir que la *mâyâ* (l'illusion) est la nature (*prakṛti*), et que le *mâyin* est le Seigneur suprême (*maheçvara*). Tout ce monde est rempli par ses membres (illusoires et pareils à une corde qu'on prendrait pour un serpent, par l'effet de la fausse imputation[7]).

« Ayant conçu mentalement[8] (l'idée de) ce maître généreux, de ce dieu louable qui préside seul à chaque matrice (c'est-à-dire à chaque race, à chaque créature), lui en qui l'univers se dissout et duquel il sort[9], on obtient la paix d'une manière absolue.

« Quand on connaît Çiva[10] (l'être) subtil parmi les choses subtiles (ou plus subtil que les choses subtiles, c'est-à-dire très-subtil) qui réside au sein (de la confusion), (l'être) multiforme qui émet l'univers, (l'être) unique qui enveloppe (l'univers), — on obtient la paix d'une manière absolue.

« Quand il n'y a pas de *tamas*[11] (l'obscurité considérée comme la qualité propre à l'état le plus grossier de la matière), il n'y a ni jour ni nuit, ni être ni non-être, il n'y a que Çiva (l'être) absolu. Il est l'impérissable, celui dont il est question dans la

1. *Sarûpâm samânâkârâm.* Com.

2. *Anya âcâryopadeçaprakâçâvasâditâvidyândhakârah.* Com.

3. L'âme suprême dans sa relation avec la nature. *Tad (prakṛti)-adhishthâtṛsaccidânandarûpabrahmanas tadupâdhivaçân mâyitvam.* Com.

4. *Asmât prakṛtâksharâd brahmanah pûrvoktam sarvam utpadyata iti sambandhah.* Com.

5. L'âme individuelle qui se trouve au pouvoir de l'ignorance. *Anyah... avidyâvaçago bhûtvâ.* Com.

6. La nature. *Pûrvokṭâyâh prakṛter mâyâtvam.* Com.

7. *Rajjvâdyadhishthâneshu kalpitasarpâdisthâniyair mâyikaih svâvayavair adhyâsadvârâ.* Com.

8. Se l'étant représenté en se disant, « je suis Brahma. » *Brahmâham asmîty aparokshikṛtya.* Com.

9. *Samhârakâle sameti samgacchati layam prâpnoti punah srshtikâle vividham eti âkâçâdirûpena nânâbhavati.* Com.

10. Comme plus haut, M. Röer rend le mot *çiva* par un adjectif. « all-blessed. »

11. *Yadâ yasyâm avasthâyâm atamo na tamo'sti.* Com.

sâvitrî[1], c'est de lui qu'est venue l'antique sagesse (c'est-à-dire qui découle de la formule, « tu es cela »[2] et qui s'est perpétuée par une tradition remontant à Brahma)[3].

« On ne saurait le saisir ni en haut, ni obliquement, ni au milieu. Il n'y a rien de pareil à cet (être) dont le nom est grande gloire. »

5. 1. *Dve akshare brahmapare tv anante vidyâvidye nihite yatra gûḍhe ksharaṃ tv avidyâ hy amṛtaṃ tu vidyâ vidyâvidye îçate yas tu so' nyaḥ.*

— 3. *Ekaikaṃ jâlaṃ bahudhâ vikurvann asmin kshetre saṃharaty esha devaḥ, bhûyaḥ sṛshṭvâ yatayas tatheçaḥ sarvâdhipatyaṃ kurute mahâtmâ.*

— 5. *Yac ca svabhâvaṃ pacati viçvayonih pâcyâṃç ca sarvân pariṇâmayed yaḥ sarvam etad viçvam adhitishṭhaty eko guṇâṃç ca sarvân viniyojayed yaḥ.*

— 7. *Guṇânvayo yaḥ phalakarmakartâ kṛtasya tasyaiva sa copabhoktâ sa viçvarûpas triguṇas trivartmâ prâṇâdhipaḥ saṃcarati svakarmabhiḥ.*

— 10. *Naiva strî na pumân esha na caivâyaṃ napuṃsakaḥ, yad yac charîram âdatte tena tena sa rakshyate.*

— 12. *Sthûlâni sûkshmâṇi bahûni caiva rûpâṇi dehî svaguṇair vṛṇoti kriyâguṇair âtmaguṇaiç ca teshâṃ saṃyogahetur aparo' pi dṛshṭaḥ.*

« La science et l'ignorance[4] sont toutes deux placées en Brahma suprême[5], infini, dans lequel elles sont cachées. L'ignorance est périssable, mais la science est immortelle. Celui qui régit la science et l'ignorance est différent (de l'une et de l'autre).

« Ce Dieu développant de différentes manières chacun des réseaux (de la *mâyâ*) dans ce champ (le monde matériel), les resserre de même[6]. Le Seigneur créant de nouveau des ascètes

1. Prière tirée de l'hymne du *Rg*-Veda 3, 62, et dont font partie les mots *tat savitur varenyam* ; le sens littéral n'en saurait être rendu sans reconstituer entièrement la phrase où ils figurent.

2. *Prajñâ... tattvamâdivâkyajâ buddhih.* Com.

3. *Purâṇî brahmânam ârabhya paramparayâ prâptâ anâdisiddhâ.* Com.

4. Dans le sens vêdântique, c'est-à-dire la vraie science, celle de Brahma, et l'illusion ou la *mâyâ*.

5. C'est une des explications proposées par le Com. et la seule que le sens de la phrase semble admettre, malgré la forme peu grammaticale du composé.

6. C'est-à-dire qu'il absorbe l'univers matériel après l'avoir développé, manifesté. M. Röer traduit: « having in various ways changed every kind (of existence principles) in that field destroys it again, etc. »

(des *ṛshis. Com.*) comme (dans une création antérieure)[1] exerce, lui, le grand âtman, la domination sur toutes choses.

« C'est lui qui[2], matrice de l'univers, produit[3] la nature des choses (comme la chaleur du feu, etc. *Com.*)[4] et qui transforme ce qui est susceptible de transformation (ou d'amalgame) (les éléments. *Com.*)[5]; c'est lui seul qui préside à cet univers, et qui applique (aux choses) leurs qualités (le *sattva*, le *rajas* et le *tamas. Com.*)[6].

« Celui qui est doué des (trois) qualités (l'âtman individuel), qui accomplit l'œuvre (ou le sacrifice) à cause du fruit, celui-là jouit de l'effet (de ses œuvres), il est omniforme, il est doué des trois qualités, il peut suivre trois directions[7], il est le surintendant des prâṇas, il se meut (transmigre) par l'effet de ses œuvres.

« Il n'est pas femelle, il n'est pas mâle, il n'est pas hermaphrodite. Il est gardé par chacun des corps auxquels il s'unit[8].

« Muni d'un corps, il (l'âtman individuel)[9] couvre de ses qualités les choses grossières et subtiles et les (créatures) diverses[10]. Par suite des qualités résultant de l'œuvre et de celles qui lui sont propres, il y a (pour l'âtman individuel) cause d'union successive avec d'autres corps, quoiqu'il en diffère (quoiqu'il soit immatériel[11]).

6. 1. *Svabhâvam eke kavayo vadanti kâlaṃ tathânye parimuhyamânâḥ, devasyaisha mahimâ tu loke yenedaṃ bhrâmyate brahmacakraṃ.*

— 2. *Yenâvṛitaṃ nityam idaṃ hi sarvaṃ jñaḥ kâlakâro*

1. *Srshtvâ tathâ yathâ pûrvasmin kalpe srshtavân.* Com. — Ma traduction suppose que *yatayaḥ* est pour *yatîn*, comme l'indique le Com.

2. *Yac ca yaç ceti lingavyatyayaḥ.* Com.

3. *Pacati nishpâdayati.* Com.

4. *Svabhâvam yad agner aushnyam.* Com.

5. *Pâcyâṃç ca pâkayogyân pṛthivyâdîn.* Com.

6. *Guṇâṃç ca sattvarajastamorûpân.* Com.

7. Selon qu'il observe ou n'observe pas le devoir ou qu'il obtient la délivrance au moyen de la science; ces directions sont le *devâyana*, etc. *Trayo devâyanâdayo mârgabhedâ asyeti trivartmâ dharmâdharmajnânamârgabhedâ asyeti.* Com.

8. *Sa ca vijnânâtmâ rakshyate samrakshyate; tattaddharmân âtmany adhyasyâbhimanyate mukto 'ham krço' ham aham pumân aham strî aham napumsaka iti.* Com.

9. *Dehî vijnânâtmâ.* Com.

10. *Sthûlâny açmâdîni tâni ca sûkshmâni taijasadhâtuprabhṛtîni bahûni devâdiçarîrâni.* Com.

11. *Tatas tatkriyâguṇair âtmaguṇaiç ca sa dehi aparo' pi dehântarasamyukto bhavatîty arthaḥ.* Com.

guṇî sarvavid yaḥ, teneçitaṃ karma vivartate ha pṛthvyâpyatejo' nilakhâni cintyam.

— 5. *âdiḥ sa saṃyoganimittahetuḥ paras trikâlâd akâlo' pi dṛshṭaḥ, taṃ viçvarûpaṃ bhavabhûtam îḍyaṃ devaṃ svacittastham upâsya pûrvam.*

— 6. *Sa vṛkshakâlâkṛtibhiḥ paro' nyo yasmât prapañcaḥ parivartate yaṃ dharmâvahaṃ pâpanudaṃ bhageçaṃ jñâtvâtmastham amṛtaṃ viçvadhâma.*

— 8. *Na tasya kâryaṃ karaṇaṃ ca vidyate na tat samaç câbhyadhikaç ca dṛçyate parâsya çaktir vividhaiva çrûyate svâbhâvikî jñânabalakriyâ ca.*

— 10. *Yas tûṛṇanâbha iva tantubhiḥ pradhânajaiḥ svabhâvato deva ekaḥ svam âvṛṇot sa no dadhâd brahmâpyayam.*

— 11. *Karmâdhyakshaḥ sarvabhûtâdhivâsaḥ sâkshî cetâ kevalo nirguṇaç ca.*

— 12. *Eko vaçî nishkriyâṇâṃ bahûnâm ekaṃ vîjaṃ bahudhâ yaḥ karoti.*

— 16. *Sa viçvakṛd viçvavid âtmayoniḥ kâlakâro guṇî sarvavid yaḥ pradhânakshetrajñapatir guṇeçaḥ saṃsâramokshasthitibandhahetuḥ.*

— 19. *Nishkalaṃ nishkriyaṃ çântaṃ niravadyaṃ nirañjanam amṛtasya paraṃ setuṃ dagdhendhanam ivânalam.*

« Certains sages prétendent que la nature des choses[1] (est la cause première), d'autres disent que c'est le temps : ils se fourvoient. C'est par la grandeur (la puissance) de ce dieu[2] (Brahma) que se meut dans le monde la roue de Brahma.

« Celui par lequel cet univers est nécessairement[3] enveloppé, celui qui possède la connaissance, qui est l'auteur du temps, le maître des qualités, l'omniscient, — par celui-là est gouvernée et a lieu l'œuvre qui consiste dans (qui s'exerce au moyen de) la terre, l'eau, le feu, l'air et l'éther[4].

1. La nature est la faculté nécessaire (la propriété) de chaque chose; ainsi, le feu a pour nature la chaleur. *Svabhâvo nâma padârthânâṃ pratiniyatâ çaktiḥ agner aushnyam iva.* Com.

2. L'emploi fréquent dans cette Upanishad des mots *deva, îça, îçitâ, îçvara, rudra, çiva,* comme synonymes de Brahma ou de l'âtman, marque un retour à l'idée d'un dieu personnel qui est certainement une nouvelle preuve du peu d'ancienneté relative de l'ouvrage.

3. *Niyaṃ niyamena.* Com.

4. *Karma.. pṛthivyâdibhûtapañcakam yat prathamâdhyâye cintyam ity uktam.* Com.

« Il est le premier (la cause première)[1], la cause de ce qui produit l'union de l'âtman individuel avec le corps (c'est-à-dire la cause de l'ignorance)[2]; quoiqu'il soit supérieur aux trois (modes du) temps (le passé, le présent et l'avenir), il est indépendant du temps. En adorant ce dieu omniforme[3], qui est la vraie origine, (ce dieu) louable qui réside en sa propre pensée, qui est antérieur (à toutes choses), (on entre en communion avec lui).

« Il est supérieur aux formes de l'arbre (de la transmigration)[4] et à celles du temps; différent de lui est le développement matériel (qui) se meut circulairement. Quand on connaît (ce dieu) le promoteur du devoir, l'ennemi du mal, le seigneur de la fortune, qui réside en lui-même, qui est immortel et qui est le support de toutes choses[5] (on obtient ce qui est différent des principes matériels de la création. Röer).

« Il n'a ni corps ni organes[6]; il n'a ni égal ni supérieur. La révélation nous apprend que sa puissance (*çakti*) est suprême et diverse et qu'il possède essentiellement les facultés de connaissance et de force[7].

« Que le dieu unique qui, pareil à l'araignée, s'enveloppe, par sa nature, à l'aide de plusieurs fils[8] qui sont produits par le *pradhâna* (la nature), nous procure l'identité avec Brahma[9].

« ... Il préside à l'œuvre, il réside dans tous les êtres, il est le témoin (c'est-à-dire il voit tout)[10] (l'être) surveillant[11], absolu[12], et sans qualité.

« Il est unique, il est libre[13], il est celui qui multiplie la semence unique des âmes individuelles[14].

1. *Âdi*h *kâra*nam *sarvasya*. Com.
2. *Çarîrasamyoganimittânâm avidyânâm hetu*h. Com.
3. En se reconnaissant identique à lui. *Upâsyâyam aham asmîti samâdhânam kritvety arthat*h. Com.
4. *Vrkshat*h *samsâravrkshat*h. *Com.*
5. *Viçvadhâma viçvasyâdhârabhûtam.*
6. *Na tasya kâryam çarîram karanam cakshurâdi vidyate.* Com. M. Weber traduit : « Il n'y a pour lui ni créé ni créant ». *Ind. Stud.*, 1, p. 437.
7. It is dependent upon himself and acting according to his knowledge and power. Röer.
8. Le nom, la forme et l'œuvre. *Nâmarûpakarmabhi*h. Com.
9. Comp. *Mund. Up.* 1, 1, 7.
10. *Sarveshâm bhûtânâm sâkshî sarvadrashtâ.* Com.
11. Ou pure pensée. Röer.
12. Ou sans attributs. *Kevalo nirupâdhika*h. Com.
13. *Vaçî svatantra*h. Com.
14. Par ceux qui ne sont pas actifs, il faut entendre les *jîvas* (les âmes

« Il est l'agent de toutes choses, l'omniscient, la matrice et le moi (de toutes choses)[1], — cet être qui est l'auteur du temps, le possesseur des qualités[2], l'omniscient, le maître de l'indéveloppé et de l'âtman individuel[3], le seigneur des qualités, la cause de la transmigration, de la délivrance, de la permanence (de l'âtman au sein de la matière) et des liens (qui les enchaînent l'un à l'autre)[4].

« Il est sans parties, sans action, apaisé, sans faute, sans taches; il est le pont suprême qui conduit à l'immortalité et pareil au feu dont l'aliment est consumé[5]. »

Comme d'ordinaire, la *Maitri Upanishad* nous présente sur l'âtman des vues empruntées aux différentes périodes du développement de la doctrine. Toutefois la précision subtile apportée dans les détails et le luxe d'expressions techniques dont la plupart sont inconnues aux Upanishads que nous venons de passer en revue indiquent, comme nous l'avons dit ailleurs déjà, que celle-ci doit appartenir à une époque moins reculée que toutes les précédentes. Les passages qui vont suivre serviront à montrer ce que la *Maitri Up.* contient d'original, sinon dans les idées mêmes, du moins dans la façon dont elles sont présentées.

2.2. *Athaya eshocchvâsâvishṭambhanenordhvam utkrânto vyayamâno' vyayamânas tamaḥ praṇudaty esha âtmâ ity âha bhagavân maitriḥ ity evam âha atha ya esha saṃprasâdo' smâc charîrât samutthâya paraṃ jyotir upasaṃpadya svena rupeṇâbhinishpadyata ity eshâtmeti hovâcaitad amṛtam abhayam etad brahmeti.*

« Ce (principe) qui, sans mettre obstacle à la respiration[6], s'élève (durant le sommeil) soumis en apparence à des impressions (à des modifications), (quoique) impassible (en réalité)[7] et

individuelles); car les actes ne sont pas dans l'âtman, mais dans le corps et les sens. *Nishkriyânâm jîvânâm sarvâ hi kriyâ nâtmani samavetâḥ kiṃ tu dehendriyeshu.* Com.

1. *âtmâ câsau yoniç cety âtmayonis sarvasyâtmâ sarvasya ca yoniḥ.* Com.

2. C'est-à-dire sans défauts. *Guṇî apahatapâpmâdimân.*

3. *Pradhânam avyaktam kshetrajño vijnânâtmâ.* Com.

4. Ou, peut-être, la cause de la délivrance du cercle de la transmigration et des liens qui y retiennent (l'âme individuelle).

5. C'est-à-dire pur (Weber).

6. *Prânasyâvishṭambhenânirodhena.* Com.

7. C'est en tant qu'âme individuelle que l'âtman paraît impressionnable; en réalité, il ne l'est pas. *Vyayamâno vividham ayamâno nânâvâsanâvâsitântaḥkaranavikârân anubhavams tattadâtmaviprasṛta ity avabhâsamâno' pi paramârthato' vyayamâno niçcala eva san.* Com.

qui dissipe le *tamas*, — c'est l'âtman. » — Telles sont les paroles du vénérable Maitri. On a dit aussi[1] : « Ce (principe) qui, dans un état de calme parfait (dans le profond sommeil) s'élevant au-dessus de ce corps, obtient la lumière suprême et se manifeste sous la forme qui lui est propre, c'est l'âtman », dit-il (Prajâpati) ; « c'est Brahma, l'être immortel et sans crainte. »

2. 4. *Yo ha khalu vâvoparisthaḥ çrûyate guṇeshv ivordhvaretasaḥ sa vâ esha çuddhaḥ pûtaḥ çûnyaḥ çânto' prâṇo nirâtmânanto' kshayaḥ sthiraḥ çâçvato' jaḥ svatantraḥ sve mahimni tishṭhaty anenedaṃ çarîraṃ cetanavat pratishṭhâpitaṃ pracodayitâ vaisho' py asyeti.*

— 5. *Sa va esha sûkshmo' grâhyo' dṛçyaḥ purushasaṃjño' buddhipûrvam ihaivâvartate' ṃçeneti, atha yo ha khalu vâvaitasya so' ṃço' yaṃ yaç cetâmâtraḥ pratipurushaḥ kshetrajñaḥ saṃkalpâdhyavasâyâbhimânaliṅgaḥ prajâpatir viçvâkhyaç cetanenedaṃ çarîraṃ cetanavat pratishṭhâpitaṃ pracodayitâ vaisho' py asyeti.*

« Celui que la révélation désigne comme élevé au-dessus de toutes choses[2], pareil à des ascètes (indifférents) au milieu des objets des sens[3], — celui-là est l'être pur, sans tache, immatériel[4], apaisé, sans prâṇa, sans âtman (sans manas. *Com.*) infini, impérissable, stable, éternel, sans commencement, doué de liberté ; il réside dans sa propre grandeur. C'est par lui que ce corps est constitué intelligent ; c'est lui qui en est l'agent.

« Cet être subtil, imperceptible, invisible, appelé purusha, réside partiellement dans ce corps sans avoir de buddhi[5]. Cette partie de l'âtman est (l'être) qui est tout intelligence, le *pratipurusha* (celui qui se réfléchit dans l'organe interne. *Com.*)[6] l'être conscient incorporé[7], qui consiste en *saṃkalpa*[8], *adhyavasâya*[9]

1. Comp. *Chând. Up.*, 8, 8, d'où ce passage est tiré.

2. Sans contact réel avec les choses matérielles. *Uparishṭâd eva prapancântarânugamyamâno' pi na tasmin sthitaḥ kim tv asamgatayâ prapancâtîte svasvarûpe sthita eva san svacaitanyâbhâsena prapancam avabhâsayams tatra sthita iva bhavati na vastutas tatrâsti.* Com.

3. *Guṇeshu vishayeshu.*

4. *Çûnyo nishprapancaḥ.* Com.

5. *Pratipurushaḥ ... antaḥkaraṇâdau pratiphalitaḥ.* Com.

6. *Kshetrajñaḥ kshetraṃ çarîraṃ tad aham asmîti jânâtîti kshetrajñaḥ.*

7. M. Cowel. Le traducteur anglais de cette Upanishad remarque qu'un Ms. donne *buddhipûrvam*. En adoptant cette leçon, il faudrait dire « sous la forme de la buddhi. »

8. Le *saṃkalpa* est l'idée de la nature des choses. *Vishayasvarûpamâtrakalpanaṃ saṃkalpaḥ.* Com.

9. Faculté qui consiste à se déterminer en tel ou tel sens. *Adhyava-*

et *abhimâna*[1], c'est Prajàpati, celui qui s'appelle l'univers. Par cet être, qui est l'intelligence, ce corps est constitué intelligent ; c'est lui qui en est l'agent. »

2. 7. *Sa vâ esha âtmehoçanti kavayaḥ sitâsitaiḥ karmaphalair anabhibhûta iva prati çarîreshu caraty avyaktatvât saukshmyâd adṛçyatvâd agrâhyatvân nirmamatvâc cânavastho' sati kartâkartaivâvasthaḥ sa va esho çuddhaḥ sthiro 'calaç câlepyo' vyagro niḥspṛhaḥ prekshakavad avasthitaḥ svasthaç ca ṛtabhug guṇamayena paṭenâtmânam antardhâyâvasthitâ iti.*

« Il est l'âtman que les sages désirent. Il passe de corps en corps sans être soumis en quelque sorte aux fruits purs ou impurs de l'œuvre, parce qu'il est indéveloppé (c'est-à-dire immatériel) subtil, invisible, insaisissable, dépourvu de toute idée de personnalité, mobile et agissant dans le non-être, (bien qu'en réalité) sans actes[2] et sans mouvements. Il est pur, stable, immobile, sans souillure, sans désirs ni passion, dans la situation d'un spectateur, résidant en lui-même et, s'étant enveloppé dans le réseau des qualités, il goûte le vrai. »

3. 3. *Yaḥ kartâ so' yaṃ vai bhûtâtmâ karaṇaiḥ kârayitântaḥpurushaḥ...*

« Celui qui agit est le *bhûtâtman*[3], le purusha interne qui dirige l'action par le moyen des organes. »

4. 5. *Uttaraṃ praçnam anubrûhîti agnir vâyur âdityaḥ kâlo yaḥ prâṇo' nnaṃ brahmâ rudro vishṇur ity eke' nyam abhidhyâyanty eke' nyaṃ çreyaḥ katamo yaḥ so' smâkaṃ brûhîti tân hovâceti.*

— 6. *Brahmaṇo vâvaitâ agryâs tanavaḥ parasyâmṛtasyâçarîrasya tasyaiva loke pratimodatîha yo yasyânushakta ity evam hy âha brahma khalv idaṃ vâvâ sarvaṃ yâ vâsya agryâs tanavas tân abhidhyâyed arcayen nihnuyâc cântas tâbhiḥ sahaivopary upari lokeshu caraty atha kṛtsnakshaya ekatvam eti purushasya.*

âyas tatra niçcayarûpâ vṛttiḥ. Com.

1. L'*abhimâna* est l'attribution qu'on se fait à soi-même du caractère de maître, de possesseur, comme quand on dit « moi, cela est à moi », etc. *Abhimâno' ham mamedam iti svasvâmibhâvollekhaḥ.* Com.

2. *Vastuto' kartaiva.* Com.

3. M. Cowel traduit par l'âme élémentaire, c'est-à-dire formée des éléments. D'après le Com., c'est l'âtman-intelligence dont la présence met les organes en jeu. *Kim yaḥ kartâsmin çarîre so'yam vai bhûtâtmâ vastu karaṇaiḥ samnidhisattâmâtreṇa svapreritaiḥ karaṇaiḥ kârayitâ so' ntaḥ purushaç cidâtmeti.*

« Réponds encore à une question. Agni, Vâyu, Âditya, le Temps, le Prâṇa, la Nourriture, Brahma (masculin), Rudra, Vishṇu (sont des dieux) sur l'un desquels ceux-ci méditent, tandis que ceux-là méditent sur un autre. Dis-nous quel est celui d'entre eux que nous devons préférer. Il leur dit :

« (Ces dieux) sont les principaux[1] corps de Brahma, suprême, immortel, sans corps. Chacun en ce monde se porte joyeusement vers celui auquel il s'attache, » dit-il. « Brahma est cet univers. Quant à ces dieux, qui sont ses principaux corps, il faut les méditer, les honorer et rejeter (l'idée de leur individualité. *Com.*)[2]. Avec eux, on s'élève de plus en plus sur l'échelle des mondes ; puis, au moment de la dissolution de l'univers, on obtient l'union avec le purusha. »

5. 1. *Tvaṃ brahmâ tvaṃ ca vai vishṇus tvaṃ rudras tvaṃ prajâpatiḥ, tvam agnir varuṇo vâyus tvam indras tvaṃ niçâkaraḥ tvam annas tvaṃ yamas tvaṃ pṛthivî tvaṃ viçvaṃ tvam athâcyutaḥ, svârthe svâbhâvike' rthe ca bahudhâ saṃsthitis tvayi viçveçvara namas tubhyaṃ viçvâtmâ viçvakarmakṛt, viçvabhug viçvam âyus tvaṃ viçvakrîḍâratiprabhuḥ namaḥ çântâtmane tubhyaṃ namo guhyatamâya ca acintyâyâprameyâya anâdinidhanâya ca.*

— 2. *Atha yo ha khalu vâvâsya tâmaso' mço' sau sa brahmacâriṇo yo' yaṃ rudro' tha yo ha khalu vâvâsya râjaso' mço' sau sa brahmacâriṇo yo' yaṃ brahmâtha yo ha khalu vâvâsya sâttviko' mço sau sa brahmacâriṇo yo' yaṃ vishṇuḥ sa vâ esha ekas tridhâ bhûto' shṭadhaikâdaçadhâ dvâdaçadhâparimitadhâ vodbhûta udbhûtatvâd bhûtaṃ bhûteshu carati pravishṭaḥ sa bhûtânâm adhipatir babhûva ity âsa âtmântarvahiç cântarvahiç ca.*

« Tu es Brahma, tu es Vishṇu, tu es Rudra, tu es Prajâpati, tu es Agni, Varuṇa, Vâyu, tu es Indra, tu es la lune, tu es la nourriture, tu es Yama, tu es Pṛthivî, tu es l'univers, tu es l'inébranlable. C'est en toi que résident avec diversité les bien communs et les biens[3] particuliers (des créatures). Hommage à toi, seigneur de l'univers, âme de toutes choses, agent de toutes les œuvres ; tu jouis de toutes choses, tu es la vie

1. *Agryâḥ çreshṭhâḥ.* Com.

2. *Nihnuyâc ca tat tad upâsya devatâtmâbhimânenâdhyâtmapariccheddbhimânam svâbhâvikam devatâyâ âtmabhâvâpâdânena hitvâ pṛthagagnyâdidevatâtvam ca nihnuyât parityajet.* Com.

3. *Svârthaḥ purushârthaḥ dharmâdicatushṭayarûpaḥ svâbhâvikaḥ prâkṛtikaḥ svasvaprakṛtyanusâry arthaḥ.* Com.

universelle, le maître de tout plaisir et de toute joie. Hommage à toi, dont l'âtman est apaisé; hommage à toi qui es très-caché, qui es incompréhensible, qui ne peux être démontré, qui es sans commencement et sans fin[1].

« La partie de *tamas* qui se trouve en lui, ô *brahmacârins*, est Rudra; la partie de *rajas* qui se trouve en lui, ô *brahmacârins*, est Brahma (masculin); la partie de *sattva* qui se trouve en lui, ô *brahmacârins*, est Vishṇu. Il est un en devenant triple, octuple, undécuple, duodécuple, multiplié à l'infini. Il est manifesté et par suite de la faculté qu'il a de se manifester, il est l'être[2]. Il circule dans les êtres qu'il pénètre. Il est le maître suprême des êtres. Il est ainsi l'âtman qui est au dedans et au dehors (des êtres). »

6. 3. *Dve vâva brahmaṇo rûpe mûrtaṃ câmurtaṃ câtha yan mûrtaṃ tad asatyaṃ yad amûrtaṃ tat satyaṃ tad brahma tad jyotir yaj jyotiḥ sa âdityaḥ sa vâ esha om ity etad âtmâbhavat sa tredhâtmânaṃ vyakuruta om iti tisro mâtrâ etâbhiḥ sarvam idam otaṃ protaṃ caivâsmîty evaṃ hy âhaitad vâ âditya om ity evaṃ dhyâyata âtmânaṃ yuñjîteti.*

« Il y a deux formes de Brahma, l'une matérielle, l'autre immatérielle. Ce qui est matériel est le non-être, ce qui est immatériel est l'être[3], c'est Brahma, c'est la lumière. La lumière est le soleil; celui-ci est *om*. *Om* était l'âtman; il se divisa en trois parties (a+u+m). *Om* comprend trois mesures; sur elles l'univers est tissu et tramé et je suis cela. Ainsi parla-t-il (le soleil). Réfléchissez à cela, appliquez-vous à savoir que le soleil est *om*. »

6. 5. *Athânyatrâpy uktaṃ svanavaty eshâsya tanûr yâ om iti strîpuṃnapuṃsakeli liṅgavaty eshâthâgnir vâyur âdityâ iti bhâsvaty eshâtha brahma rudro vishṇur ity adhipativaty eshâtha gârhapatyo dakshiṇâgnir âhavanîya iti mukhavaty eshâtha ṛg yajuḥ sâmeti vijñânavaty eshâ bhûr bhuvaḥ svar iti lokavaty eshâtha bhûtaṃ bhavyaṃ bhavishyad iti kâlavaty eshâtha prâṇo' gniḥ sûrya iti pratâpavaty eshâthânnam âpaç candramâ ity âpyâyanavaty eshâthâ*

1. *Anâdinidhanâya nityasadrûpâyety arthaḥ.* Com.

2. *Udbhûtatvâd eva bhûtam bhûtasaṃjna âtmâ bhavatity arthaḥ.* Com.

3. Comp. *Brh. âr. Up.* 2. 3, 1. Il est à remarquer que, dans cette Upanishad, c'est la forme matérielle de Brahma qui est dite réelle (*satya*), tandis qu'ici nous avons l'assertion contraire fondée, d'après le Com., sur un passage de la *Chând. Up.*

buddhir mano' haṃkâra iti cetanavaty eshâtha prâṇo' pâno vyâna iti prâṇavaty eshety ata om ity uktenaitâḥ prastutâ arcitâ arpitâ bhavantîty evaṃ hy âhaitad vai satyakâma paraṃ câparaṃ ca brahma yad om ity etad aksharam iti.

« Il est dit aussi ailleurs : « La forme sonore (de l'âtman identifié au prâṇa et au soleil) est *om;* sa forme sexuelle (ou marquant le genre) est le féminin, le masculin et le neutre; sa forme lumineuse est Agni (le feu), Vâyu (l'air) et Âditya (le soleil); sa forme dominatrice est Brahma, Rudra et Vishṇu; sa forme munie de bouche est le feu gârhapatya, le feu du sud et le feu âhavanîya; sa forme douée de science est le *ṛg*, le *Yajur* et le *Sâma Veda;* sa forme douée de monde est *bhûr, bhuvas* et *svar;* sa forme douée de temps est le passé, le présent et l'avenir; sa forme douée de chaleur est le prâṇa, Agni et Sûrya (le soleil); sa forme douée de croissance est la nourriture, les eaux et la lune; sa forme douée d'intelligence est la buddhi, le manas et le sentiment du moi; sa forme douée de souffle est le prâṇa, l'apâna et le vyâna. En prononçant la syllabe *om* ces formes sont louées, honorées et attribuées (à leur objet). « Il est dit[1] : « O Satyakâma, la syllabe (ou l'impérissable) *om* est Brahma suprême et inférieur. »

— 6. 7. *Khalv âtmano tmâ netâmṛtâkhyaç cetâ mantâ gantotsrashṭânandayitâ kartâ vaktâ rasayitâ ghrâtâ drashṭâ çrotâ spṛçati ca vibhur vigrahe saṃnivishṭa ity evaṃ hy âha atha yatra dvaitîbhûtaṃ vijñânaṃ tatra hi çṛṇoti paçyati jighrati rasayati caiva sparçayati sarvam âtmâ jânîteti yatrâdvaitîbhûtaṃ vijñânaṃ kâryakâraṇakarmanirmuktaṃ nirvacanam anaupamyaṃ nirupâkhyaṃ kiṃ tad avâcyam.*

« L'âtman de l'âtman[2], l'agent (du corps) qui a nom l'immortel est celui qui pense, celui qui préside aux fonctions du manas, celui qui marche, celui qui émet (les excréments), celui qui goûte la volupté, celui qui accomplit l'œuvre, celui qui parle, celui qui savoure, celui qui sent par l'odorat, celui qui voit, celui qui entend, celui qui touche; ayant élu résidence dans le corps il pénètre (il est la substance des choses, par opposition aux qualités)[3]. » — Ainsi s'exprime (la çruti). — Là, où il y a dualité pour l'intelligence, elle entend, elle voit, elle sent par l'odorat,

1. *Praçna Up.* 5. 2.

2. L'ensemble des effets et des causes. *Âtmana*ḥ *kâryakâra*ṇa*samghâta*sya. Com.

3. *Vibhur vyâpaka*ḥ. Com.

elle savoure et elle touche, car l'âtman connaît tout. Là, où il n'y a pas dualité pour l'intelligence, il n'y a pour elle ni effets, ni cause, ni œuvre; elle n'a ni désignation, ni ressemblance, ni épithète. Qu'est-ce donc? On ne saurait le dire[1]. »

6. 11. *Paraṃ vâ etad âtmaṇo rûpaṃ yad annam annamayo hy ayaṃ prâṇo' tha na yady açnâty amantâçrotâsprashṭâdrashṭâvaktâghrâtârasayitâ bhavati prâṇâṃç cotsṛjatîty evaṃ hy âhâtha yadi khalv açnâti prâṇasamṛddho bhûtvâ mantâ bhavati çrotâ bhavati sprashṭâ bhavati vaktâ bhavati rasayitâ bhavati ghrâtâ bhavati drashṭâ bhavatîty evaṃ hy âha annâd vai prajâḥ prajâyante yâḥ kâç cit pṛthivîçritâḥ ato'nnenaiva jîvanty athaitad api yanty antataḥ.*

« La nourriture est la forme suprême de l'âtman; car ce prâṇa est formé de nourriture. Si l'on ne mange pas, on ne pense pas, on n'entend pas, on ne sent pas par le toucher, on ne voit pas, on ne parle pas, on ne sent pas par l'odorat, on ne savoure pas et on laisse exhaler les prâṇas. » Ainsi s'exprime (la *çruti*)[2]. « Mais si l'on mange, étant fortifié par le prâṇa, on pense, on entend, on sent par le toucher, on parle, on savoure, on sent par l'odorat, on voit. » Ainsi s'exprime (la *çruti*)[3]. C'est de la nourriture que naissent toutes les créatures qui existent sur terre; c'est de la nourriture seule qu'elles vivent; c'est en elle qu'elles retournent finalement. »

Le passage suivant est important en ce qu'il nous montre par quelle suite d'idées on a pu identifier le temps aux modes de Brahma et par conséquent à Brahma lui-même.

6. 14. *Annaṃ vâ asya sarvasya yoniḥ kâlaç cânnasya sûryo yoniḥ kâlasya tasyaitad rûpaṃ yan nimeshâdi.*

« La nourriture est la matrice de l'univers; le temps est la matrice de la nourriture; le soleil est la matrice du temps, qui consiste en secondes, etc. »

6. 15. — *Dve vâva brahmaṇo rûpe kâlaç câkâlaç câtha yaḥ prâg âdityât so'kâlo'kalo'tha ya âdityâd yaḥ sa kâlaḥ sakalaḥ sakalasya vâ etad rûpaṃ yat saṃvatsaraḥ saṃvatsarât khalv evemâḥ prajâḥ prajâyante saṃvatsareṇeha vai jâtâ vivardhante saṃvatsare praty astaṃ yanti tasmât saṃvatsaro vai prajâpatiḥ kâlo'nnaṃ brahmaṇîdam âtmâ.*

1. Comp. *Brh. âr. Up.* 2.4, 12-14 et 4.4, 1-2.
2. *Chând. Up.* VII, 9, 1.
3. *Taitt. Up.* II, 2.

« Il y a deux formes de Brahma, le temps et le non-temps. Ce qui est antérieur au soleil et sans parties est le non-temps. Ce qui est postérieur au soleil et qui a des parties est le temps. La forme de (ce temps) qui a des parties est l'année. C'est de l'année que naissent les créatures, c'est par l'année qu'elles croissent après qu'elles sont nées, c'est dans l'année qu'elles prennent fin. L'année est donc Prajâpati[1], le temps, la nourriture, le nid de Brahma, l'âtman. »

6, 17. *Brahma ha vâ idam agra asîd eko' nantaḥ prâg ananto dakshiṇato'nantaḥ pratîcy ananta udîcy ananta ûrdhvaṃ câvâṅ ca sarvatonanto na hy asya prâcyâdidiçaḥ kalpante'tha tiryagvâvaṅ cordhvaṃ vânûhya esha paramâtmâparimito'jo'tarkyo'cintya esha âkâçâtmaivaisha kṛtsnakshaya eko jâgartîty etasmâd âkâçâd esha khalv idaṃ cetâmâtraṃ bodhayaty anenaiva cedaṃ dhyâyate 'smiṃç ca praty astaṃ yâty asyaitad bhâsvaraṃ rûpaṃyad amushminn âditye tapaty agnau câdhûmake yaj jyotiç citrataram udarastho'thavâ yaḥ pacaty annam ity evaṃ hy âha yaç caisho'gnau yaç câyaṃ hṛdaye yaç câsâ âditye sa esha eka ity ekasya haikatvam eti ya evaṃ veda.*

« Au commencement cet univers était Brahma. Il était seul, infini; infini à l'est, infini au sud, infini à l'ouest, infini au nord, infini au zénith, infini au nadir, infini de toutes parts. Car les points cardinaux tels que l'est, etc., n'existent pas pour lui, non plus que le biais, le dessus, le dessous. Cet âtman suprême ne peut être saisi ni mesuré, il n'a point eu de commencement, il ne tombe ni sous la discussion, ni sous la pensée; il a la nature de l'éther. Lui seul reste éveillé dans la destruction de l'univers. C'est en commençant par l'éther qu'il éveille[2] cet univers perceptible[3]. C'est par lui que cet univers est médité[4]; c'est en lui qu'il revient se dissoudre. C'est sa forme brillante qui produit la chaleur du soleil, l'éclat resplendissant du feu sans fumée et qui siè-

1. Nous avons ici une explication de l'identification si fréquente dans les Brâhmaṇas de l'année et de Prajâpati. Celui-ci et celle-là donnent naissance aux créatures.

2. Ou pénètre. *ākāçādisarvaṃ jagad esha khalu paramâtmâ bodhayati bodhavyâptaṃ karoti pâlayatîty arthaḥ.* Com.

3. *Jagac cetâmâtraṃ cetyamâtraṃ iti yâvat caitanyâbhâsavyâptatvenopalabhyamânatvâc cetyam api cetâmâtraṃ ucyate.* Com.

4. C'est-à-dire produit par la méditation. *Kiṃ ca naiva paramâtmanedaṃ dhyâyate dhyânamâtrenotpadyate so' kâmayata bahu syâṃ prajâyeya iti idaṃ sarvaṃ sṛjeya iti ca çruteḥ.* Com.

geant dans les intestins fait cuire (digérer) la nourriture. Ainsi s'exprime (la *çruti*). C'est un même être qui est dans le feu, dans le cœur et dans le soleil. Celui qui possède cette connaissance obtient l'union avec celui qui est un. »

Les passages suivants sont intéressants aussi parce qu'ils jettent quelque lumière sur la question fort obscure de la valeur qu'attribuaient les Upanishads à la syllabe *om* et de ses rapports avec l'idée de Brahma.

6. 22.— *Dve vâva brahmaṇî abhidhyeyeçabdaç câçabdaç câtha çabdenaivâçabdam âvishkriyate'tha tatra om iti çabdo'nenord vam utkrânto'çabde nidhanam etyatha haishâ gatir etad amṛtam etat sâyujyatvaṃ nirvṛtatvam.*

« Il y a deux Brahmas sur lesquels il faut méditer, le son et le non-son. C'est par le son que ce qui est sans son est manifesté. De ces deux Brahmas la syllabe *om* est (celui qui est) le son. C'est par elle qu'on s'élève au-delà (du monde matériel) et qu'on vient reposer dans le non-son. C'est l'issue, c'est l'immortalité, c'est la communion (avec Brahma), c'est la béatitude[1]. »

6. 23. *Yaḥ çabdas tad om ity etad aksharaṃ yad asyâgraṃ tac chântam açabdam abhayam açokam ânandaṃ tṛptaṃ sthiram acalam amṛtam acyutaṃ dhruvaṃ vishṇusaṃjñitam.*

« La syllabe (*ou* l'impérissable) *om* est le son; ce qui en est l'extrémité[2] est calme, silencieux, sans crainte, sans chagrin, heureux, joyeux, ferme, immobile, immortel, impérissable, absolu, son nom est Vishṇu. »

6. 27. *Brahmaṇo vâvaitat tejaḥ parasyâmṛtasyâçarîrasya yac charîrasyaushṇyam.*

« La chaleur du corps est l'éclat de Brahma suprême, immortel, sans corps. »

6. 31. *Katama âtmeti, yo' yaṃ çuddhaḥ pûtaḥ çûnyaḥ çântâdilakshaṇoktaḥ svakair liṅgair upagṛhyaḥ tasya tal liṅgam aliṅgasya.*

« Lequel est l'âtman? C'est celui dont le caractère est d'être clair, pur, immatériel et apaisé. Il doit être perçu par les propres signes (qui le distinguent)[3]. Tel est le signe de l'être qui n'a pas de signes. »

1. *Nirvṛtatvam paramânandâvirbhâvaḥ.*
2. *Agram nâdâvasânasthânam.* Com.
3. *Svakair asâdhâraṇair liṅgaiḥ svarûpasadbhâvasâdhakair upagṛhyaḥ dehâdiprâṇânteshu saṃghâtâtmakeshu upa samîpe tatsaṃnihitarûpatayâ gṛahya ity arthaḥ.* Com.

6. 36. — *Dve vâva khalv ete brahmajyotisho rûpake çântam ekaṃ samṛddhaṃ caikam atha yac chântaṃ tasyâdhâraṃ kham atha yat samṛddham idaṃ tasyânnam.*

« Il y a ces deux manifestations de la lumière de Brahma, — l'une apaisée (en repos), l'autre développée (ou croissante). Celle qui est en repos a l'éther pour substance; celle qui est développée a la nourriture pour substance. »

7. 7. *Esha hi khalv âtmântarhṛdaye' nîyân iddho' gnir iva viçvarûpo' syaivânnam idaṃ sarvam asminn otâ imâḥ prajâ esha âtmâpahatapâpmâ vijaro vimṛtyur viçoko vicikitso'[1] vipâçaḥ satyasaṃkalpaḥ satyakâma esha parameçvara esha bhûtâdhipatir esha bhûtapâla esha setur vidharaṇa esha hi khalv âtmeçanaḥ çambhur bhavo rudraḥ prajâpatir viçvasṛk hiraṇyagarbhaḥ satyaṃ prâṇo haṃsaḥ çâstâcyuto vishnur nârâyaṇo yaç caisho' gnau yaç câyaṃ hṛdaye yaç câsâ âditye sa esha ekas tasmai te viçvarûpâya satye nabhasi hitâya namaḥ.*

« L'âtman qui est dans le cœur est très-subtil, enflammé comme le feu, doué de toutes les formes; toute cette nourriture est à lui; en lui sont tissues ces créatures. Il est l'âtman dont les fautes sont détruites; il n'est sujet ni à la vieillesse, ni à la mort, ni au chagrin; incapable de subir la faim, il est sans chaînes, il a le vrai pour vouloir et pour désir; il est le seigneur suprême, il est le maître des êtres, il est le protecteur des êtres, il est la digue qui maintient (les limites du monde)[2]. Cet âtman qui est le seigneur est Çambhu, Bhava, Rudra, Prajâpati, le créateur de toutes choses, Hiraṇyagarbha, Satya, Prâṇa, Haṃsa, le maître, l'impérissable, Vishṇu, Nârâyaṇa. Il est l'être unique qui réside à la fois dans le feu, dans le cœur et dans le soleil. Hommage à lui, l'être omniforme qui a pour demeure l'éther, qui est le réel. »

1. Il faut probablement lire *vijighatso* comme *Chând. Up.* 8. 7. 1, d'où ce passage est tiré.

2. *Setur jaganmaryâdottambhako yato vidhârano vidhârako varṇâçramâdidharmâṇâṃ taddhatûnâṃ ca iti çeshaḥ.* Com.

Imprimerie Gouverneur, G. Daupeley à Nogent-le-Rotrou.

Sur l'avis de M. *Bergaigne*, répétiteur de langue sanscrite, et de MM. *Michel Bréal* et *Hauvette-Besnault*, commissaires responsables, le présent mémoire a valu à M. Paul Regnaud le titre d'*Élève diplômé de la Section d'Histoire et de Philologie de l'École pratique des Hautes Études.*

Paris, le 15 octobre 1876.

Le directeur de la conférence de grammaire comparée,

Signé : M. Bréal.

Les commissaires responsables,

Signé : M. Bréal et Hauvette-Besnault.

Le président de la section,

Signé : L. Renier.

BIBLIOTHÈQUE

DE L'ÉCOLE

DES HAUTES ÉTUDES

PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES

DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

SCIENCES PHILOLOGIQUES ET HISTORIQUES

TRENTE-QUATRIÈME FASCICULE

MATÉRIAUX POUR SERVIR A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE DE L'INDE,
PAR P. REGNAUD, ÉLÈVE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES.

DEUXIÈME PARTIE.

PARIS

F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR

67, RUE DE RICHELIEU, 67

1878

MATÉRIAUX

POUR SERVIR

A L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE DE L'INDE

PAR

P. REGNAUD

ÉLÈVE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

DEUXIÈME PARTIE

PARIS

F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR

67, RUE DE RICHELIEU, 67

1878

DEUXIÈME PARTIE.

L'ÊTRE DIVISÉ EN SUJET ET OBJET.

CHAPITRE Ier.

THÉORIES COSMOGONIQUES.

Il ressort clairement des textes nombreux que nous venons d'examiner, malgré les obscurités de détail qu'ils laissent subsister et les contradictions qu'ils contiennent, que les auteurs des Upanishads ont conçu l'âtman ou Brahma comme l'être unique comprenant sous une forme immatérielle le sujet et l'objet dans leur état d'union.

C'est la rupture de cette union qui donne naissance, non-seulement aux phénomènes intellectuels dont résulte le *moi* et que créent les rapports du sujet et de l'objet désormais distincts, mais encore au monde matériel dont la réalité est purement subjective et n'a rien d'essentiel ni d'absolu.

Comment et pourquoi a lieu la séparation du sujet et de l'objet; de quelle façon donne-t-elle naissance à des effets tels que la conscience individuelle, la sensation et la manifestation de la matière? C'est, on doit s'y attendre, ce que n'expliquent pas ou ce qu'expliquent mal les Upanishads. Là gît, en effet, la grande difficulté du système, et l'état d'ébauche où il est resté sur ce point met bien à jour l'embarras de ses auteurs et l'impossibilité dans laquelle ils se trouvaient de rendre logiquement compte de l'origine des choses sensibles. Aussi, les indications que fournissent à

cet égard les documents originaux laissent-elles extrêmement à désirer pour la clarté, l'enchaînement et le développement des idées : elles sont ou obscures ou pleines de lacunes, ou se bornent à de simples exposés dogmatiques. Je vais du reste, conformément à la méthode dont j'ai fait choix, continuer de suivre les textes pas à pas et de mettre le lecteur en état d'étudier, de juger et de conclure par lui-même.

Avant d'aller plus loin, je remarquerai pourtant qu'en ce qui regarde l'origine des individualités intellectuelles et de la matière qui les revêt et les circonscrit, les auteurs des Upanishads introduisent, contrairement à leur habitude, une sorte de dieu anthropomorphe auquel est dévolu le rôle de créateur. Prajâpati (le maître des créatures) est le démiurge, l'intermédiaire divin qui dédouble l'unité originelle et naturelle de l'être et qui, par l'effet de cette scission, donne naissance aux modes matériels de l'univers et à l'organisme humain qui les perçoit.

Nous allons le voir à l'œuvre, en commençant, selon l'ordre chronologique d'après lequel j'ai cru pouvoir ranger les Upanishads, par la *Bṛhad-âraṇyaka-Upanishad.*

Le plus souvent les théories cosmogoniques de la *Bṛh.-âr.-Up.* sont extrêmement rudimentaires et confuses. Tout y semble flotter au gré de jeux de mots bizarres, de réminiscences légendaires, d'essais de symbolisme obscur et d'associations fortuites d'idées peu conciliables, au moins en apparence, avec des conceptions arrêtées et des théories systématiques. Telle est du moins l'impression que laissent des textes tels que ceux-ci (1. 2. 1-7) :

1. *Naivaha kiṃ canâgra âsît mṛtyunaivedam âvṛtam âsît. açanâyayâçanâyâ hi mṛtyus tan mano' kurutâtmanvî syâm iti. so' rcann acarat tasyârcata âpo' jâyantârcate vai me kam abhûd iti tad evârkyasyârkatvaṃ kaṃ ha vâ asmai bhavati ya evam etad arkyasyârkatvaṃ veda.*

2. *Apo vâ arkas tad yad apâṃ çara âsît tat samahanyata. sâ pṛthivy abhavat tasyâm açrâmyat tasya crântasya taptasya tejo raso niravartatâgnih.*

3. *Sa tredhâtmânaṃ vyakurutâdityaṃ tṛtîyaṃ vâyuṃ tṛtîyaṃ sa esha prâṇas tredhâ vihitah tasya prâcî dik çiro 'sau câsau cernau. athâsya pratîcî dik puccham asau câsau ca sakthnyau dakshiṇâ codîcî ca pârçve dyauh pṛshtham antariksham udaram iyam urah sa esho' psu pratishthito yatra kva caiti tad eva pratitishthaty evaṃ vidvân.*

4. *So' kâmayata dvitîyo ma âtmâ jâyeteti sa manasâ*

vâcam mithunam samabhavad açanâyâ mṛtyus tad yad reta âsît sa saṃvatsaro' bhavat na ha purâ tataḥ saṃvatsara âsa tam etâvantaṃ kâlam abibhaḥ. yâvân saṃvatsaras tam etâvataḥ kâlasya parastâd asṛjata taṃ jâtam abhivyâdadât sa bhân akarot saiva vâg abhavat.

5. *Sa aikshata yadî vâ imam abhimaṃsye kanîyo' nnaṃ karishya iti sa tayâ vâcâ tenâtmanedaṃ sarvam asṛjata yad idaṃ kiṃ carco yajûṃshi sâmâni chandâṃsi yajñân prajâḥ paçûn. sa yad yad evâsṛjata tat tad attum adhriyata sarvaṃ vâ attîti tad aditer aditîtvaṃ sarvasyaitasyâttâ bhavati sarvam asyânnaṃ bhavati ya evam etad aditer aditîtvaṃ veda.*

6. *So' kâmayata bhûyasâ yajñena bhûyo yajeyeti so' çrâmyat sa tapo' tapyata tasya çrântasya taptasya yaço vîryam udakrâmat. prâṇâ vai yaço vîryaṃ tat prâṇeshûktrânteshu çarîraṃ çvayitum adhriyata tasya çarîra eva mana âsît.*

7. *So' kâmayata medhyaṃ ma idaṃ syâd âtmanvy anena syâm iti tato' çvaḥ samabhavad yad açvat tan medhyam abhûd iti tad evâçvamedhasyâçvamedhatvam, esha ha vâ açvamedhaṃ veda ya enam evaṃ veda tam. anavarudhyaivâmanyata. taṃ saṃvatsarasya parastâd âtmana âlabhata. paçûn devatâbhyaḥ pratyauhat. tasmât sarvadevatyaṃ prokshitaṃ prâjâpatyam âlabhanta esha vâ açvamedho ya esha tapati tasya saṃvatsara âtmâyam agnir arkas tasyeme lokâ âtmânaḥ tâv etâv arkâçvamedhau sâ punar ekaiva devatâ bhavati mṛtyur evâpa punar mṛtyuṃ jayati nainaṃ mṛtyur âpnoti mṛtyur asyâtmâ bhavati etâsâṃ devatânâm eko bhavati.*

1. « Au commencement rien n'existait en ce monde. Cet univers était enveloppé par la mort qui est la faim, car la faim est la mort[1]. Elle (la mort)[2] produisit le *manas* en exprimant ce désir : « Que j'aie un âtman ! » (que j'aie une personnalité consciente et distincte). Elle (la mort douée de personnalité) se mit en marche en adorant ; comme elle adorait, les eaux furent produites pour elle. (Elle pensa) : « L'eau (*ka*) a été produite pour moi tandis que

1. Parce que la faim provoque le désir de tuer. *Yo hy açitum icchati so' çanâyânantaram eva hanti jantûn tenâsâv açanâyayâ lakshyate mṛtyur iti.* Çank.

2. Ou Hiraṇyagarbha, parce que la faim est un mode de l'âme en tant que buddhi, et que Hiraṇyagarbha résidant dans la buddhi est appelé la mort. *Buddhyâtmano' çanâyâ dharma iti sa esha buddhyavastho hiraṇyagarbho mṛtyur ity ucyate.* Çank.

j'adorais. » C'est ainsi qu'*arka* (le feu) acquit la nature d'*arka*[1]. Il y a *ka* (eau ou bonheur) pour celui qui connaît ainsi la nature d'*arka*.

2. « Ou bien les eaux sont *arka*[2]. Le limon des eaux prit consistance; il devint la terre. Elle (la mort ou Prajâpati[3]) se fatigua en la créant; étant fatiguée et échauffée, la chaleur, la sueur qui s'exhala de son corps devint le feu.

3. « Elle se divisa en trois, Âditya étant l'un des trois, Vâyu étant l'un des trois (et Agni étant l'un des trois[4]). Ce prâṇa[5] fut partagé en trois. Sa[6] tête est l'orient; ses bras sont ce côté-là et celui-là (le nord-est et le sud-est[7]). Sa queue est l'occident; ses cuisses sont ce coté-là et celui-là (le nord-ouest et le sud-ouest[8]). Ses flancs sont le midi et le nord; son dos est le ciel (*dyauḥ*); son ventre est l'atmosphère; sa poitrine est cette (terre). Il a sa base dans les eaux. Celui qui possède cette connaissance trouve sa base (son assiette) partout où[9] il va.

4. « Elle (la mort[10]) eut ce désir : « Que j'aie un second moi-même. » La mort qui est la faim s'accoupla à la parole au moyen du manas[11]. La semence qui en résulta devint l'année, car auparavant l'année n'existait pas. Elle (la mort) porta le fœtus pendant cet espace de temps (celui de l'année); après un espace de temps égal à celui de l'année, elle lui[12] donna naissance. Quand il fut né elle ouvrit sa bouche pour le dévorer[13]; il poussa un cri et la parole fut créée.

1. *Arkasyâgneh.* Çank. Le texte donne *arkya* qui vient d'*arka* (D. S. P.).

2. Ce passage roule sur un jeu de mots étymologique. *Arka* (éclair ou feu) est considéré comme formé de la racine *arc* employée plus haut dans le sens d'adorer et de *ka* pris dans l'acception d'eau.

3. *Sa mṛtyuḥ prajâpatiḥ.* Çank.

4. *Âdityam tṛtîyam agnivâyvapekshayâ.* Çank.

5. *Sa esha prânah sarvabhûtânâm agnivâyvâdityarûpena viçeshatah svenaiva mṛtyvâtmanâ tredhâ vibhaktah.* Çank.

6. *Tasyâsya prathamajasyâgneh.* Çank. — La tête d'Agni.

7. *Asau câsau ca aiçânyâgneyau ṛtmau.* Çank.

8. *Asau câsau ca vâyavyanairṛtyau sakthnyau.* Çank.

9. *Tad eva tatraiva pratilishthati sthitim labhate.* Çank.

10. *So... mṛtyuḥ.* Çank.

11. M. Röer traduit : « Elle créa au moyen du *manas* la parole; elle créa la copulation. » A-t-il voulu dire : « Elle s'unit à la parole au moyen du manas », comme l'indique le Com. de Çankara? En tous cas l'analogie de ce passage du *Çat. Brâh.* 6, 1, 2, 1. *So' gninâ prthivîm mithunam samabhavat*, cité par le Dict. de Saint-Pètersbourg sous le paragraphe où il donne au verbe le sens de *coire*, ne laisse planer, ce me semble, aucun doute sur l'interprétation que j'ai adoptée.

12. A Agni.—*Tam enam kumâram jâtam agnim prathamaçarîrinam.* Çank.

13. *Abhicyâdadân mukhavidâranam krtavân attum.* Çank.

5. « Elle (la mort) fit cette remarque : « Si je le tue je n'aurai que peu de nourriture ». (Alors) elle créa en s'accouplant à la parole au moyen du manas[1] toute chose quelconque, le ṛg-Veda, le Yajur-Veda, le Sâma-Veda, les mètres, les sacrifices, les hommes et les animaux. Tout ce qu'elle créa ainsi, elle résolut de le dévorer. Elle dévore tout (*atti*) ; c'est pour cela qu'elle est *aditi* (jeu de mots étymologique). Celui qui la connaît ainsi dans la nature d'*aditi* dévore tout cet univers ; tout cet univers est sa nourriture.

6. « Elle (la mort) eut ce désir : « Que j'offre de nouveau[2] un grand sacrifice. » Elle se fatigua, elle fit pénitence (ou elle ressentit de la chaleur) et la gloire, la puissance sortirent de son corps fatigué, soumis à la pénitence (ou échauffé[3]). Les prâṇas sont la gloire, la puissance[4] ; aussi quand les prâṇas furent sortis, son corps se mit à enfler ; cependant le manas était dans son corps[5].

7. « Elle (la mort) eut ce désir : « que ce corps, qui est le mien soit pur[6] ! Que je sois par lui douée d'âtman. » Alors elle devint un cheval (*açva*), parce qu'elle enfla (*açvat*) et comme (son corps) était pur (*medhya*) l'*açvamedha* en tira son origine (nouveau jeu de mots étymologique). Celui-là connaît l'*açvamedha* qui le connaît ainsi[7]. Ne l'ayant pas attaché il (Prajâpati. — *Çaṅk.*) le considéra comme lui-même[8]. Au bout d'un an, il le sacrifia pour lui-même ; il céda les animaux aux divinités. C'est pour cela qu'on égorge la victime du sacrifice qui représente tous les dieux dans sa nature de Prajâpati. Tel est l'*açvamedha* qui brille[9]. Son âtman (son moi) est l'année. Ce feu[10] est *arka*. Ces

1. *Atmanâ manasâ*. Çaṅk.

2. Çaṅk. voit dans le mot *bhûyaḥ* une allusion à une naissance antérieure. C'est bien peu vraisemblable et si le second *bhûyaḥ* n'est pas simplement attiré par le premier, j'y verrais l'indication d'un rapport entre la phase de la création qui vient d'être décrite et celle qui va suivre.

3. Cf. 1. 2. 2.

4. La vue etc. sans laquelle on ne saurait avoir ni gloire ni puissance. *Prâṇâç cakshurâdayaḥ ....na hy utkrântaprâṇo yaçasvî balavân bhavati.*

5. De même que la pensée (manas) reste fixée sur un objet aimé quoiqu'on en soit éloigné. *Tasminn eva çarîre mana âsîd yathâ kasyacit priye vishaye dûram gatasyâpi mano bhavati tadvat.* Çaṅk.

6. *Medhyam medhârham yajniyam.* Çaṅk.

7. Qui connait le cheval et *arka* sous la nature d'Agni. *Enam açvam agnirûpam arkam ca.* Çaṅk.

8. *Âtmânam eva paçum medhyam kalpayitvâ..... amanyatâcintayat* Çaṅk.

9. Il y a ici allusion évidente au soleil, considéré comme identique à l'*açvamedha* ; du reste Çaṅk. dit lui-même : *âdityo' çvamedhaḥ.*

10. Le feu terrestre du sacrifice. *Ayam pârthivo' gnir arkaḥ sâdhanabhûtaḥ.* Çaṅk. — Cf. pour tout ce passage obscur la traduction de M. Röer, *Bibl. Ind.* n° 27.

mondes (le ciel, l'atmosphère et la terre) sont ses âtmans[1]. Ce sont *arka* et *açvamedha*. Ils[2] redeviennent une divinité unique : la mort. On devient ainsi[3] vainqueur d'une seconde mort ; on ne tombe pas au pouvoir de la mort ; on a la mort pour âtman ; on devient une de ces divinités. »

Il ne faut pas oublier toutefois en parcourant ce dédale de jeux de mots entés les uns sur les autres, d'allusions capricieuses et d'allégories plus ou moins conscientes, que le passage en question appartient plutôt par le style et par l'objet que l'auteur avait en vue aux Brâhmanas proprement dits qu'aux Upanishads. Il s'agit moins ici en effet de présenter une théorie sur la formation de l'univers que d'expliquer, en s'étayant comme de coutume sur le symbolisme et le mysticisme philologiques, l'origine d'une certaine partie du culte et des circonstances qui l'ont accompagnée. Dans le morceau précité, par exemple, le but principal est d'exposer les raisons de l'*açvamedha* ou du sacrifice du cheval, et la cosmogonie n'intervient que parce que l'origine et les conditions de ce sacrifice se relient étroitement à la création même et aux lois qui la régissent. Nous y remarquons cependant une circonstance que nous retrouvons dans la plupart des morceaux purement cosmogoniques : le premier être qui comprend en soi l'univers tout entier, c'est-à-dire l'ensemble des modes intellectuels et matériels réunis et qui est ordinairement appelé Prajâpati[4] prend conscience de lui-même par un acte de la volonté et donne naissance par le seul exercice de ses forces intellectuelles à toutes les créatures.

1. C.-à-d. ses membres. *âtmânaḥ çarîrâvayavâḥ*. Çank.

2. Le feu et le soleil qui sont la cause et l'effet, le sacrifice et ses fruits. *Tau sâdhyasâdhanau kratuphalabhûtâv agnyâdityau*. Çank.

3. En possédant la connaissance de ce qui vient d'être exposé. *Yaḥ punar evam enam açvamedham mṛtyum ekâm devatâm veda*. Çank.

4. Dans le passage cité il s'appelle la mort (*mṛtyu*), probablement par symbolisme et eu égard aux altérations incessantes de la matière organisée et animée dont la mort est ici la personnification ; car il n'y a évidemment pas à s'en tenir à l'explication de Çankara (voir plus haut, page 4, n. 3), dont l'autorité est nulle en ce qui regarde le développement historique primitif et la signification originelle des principales conceptions du système. C'est le cas de déclarer ici une fois pour toutes que je ne relate ses interprétations philologiques et doctrinales, intimement liées les unes aux autres, que sous cette réserve expresse. Je n'aurais pu néanmoins en faire abstraction qu'en étudiant les origines védiques et mythiques du système, ce qui n'était pas mon but. Du reste, l'exégèse de Çankara a néanmoins une grande valeur historique en ce qui concerne l'évolution postérieure de la doctrine, et cette seule raison justifie, ce me semble, l'emploi que j'en ai fait.

Ce passage du reste n'est pas le seul de la *Bṛh. âr. Up.* où il soit question de cosmogonie. Celui qui va suivre traite le même sujet, mais à un point de vue et avec des détails tout différents.

1. 4. 1. *âtmaivedam agra âsit purushavidhaḥ so' nuvîkshya nânyad âtmano' paçyat so' ham asmîty agre vyâharat tato' haṃnàmâbhavat tasmâd apy etarhy âmantrito 'ham ayam ity evâgra uktvâthânyan nâma prabrûte yad asya bhavati sa yat pûrvo' smât sarvasmât sarvân pâpmana aushat tasmât purûsha aushati ha vai sa taṃ yo' smât pûrvo bubhûshati ya evaṃ veda.*

— 2. *So' bibhet tasmâd ekâkî bibheti sa hâyam îkshâṃ cakre yan mad anyan nâsti kasmân nu bibhemîti tata evâsya bhayaṃ vîyâya kasmâd dhy abheshyat dvitîyâd vai bhayaṃ bhavati.*

— 3. *Sa vai naiva reme tasmâd ekâkî na ramate sa dvitîyam aicchat. sa haitâvân âsa yathâ strîpumâṃsau saṃparishvaktau sa imam evâtmânaṃ dvedhâ pâtayat tataḥ patiç ca patnî câbhavatâṃ tasmâd idam ardhavṛgalam iva sva iti ha smâha yâjñavalkyas tasmâd ayam âkâçaḥ. striyâ pûryata eva tâṃ samabhavat tato manushyâ ajâyanta.*

— 4. *Sâ heyam îkshâṃ cakre katham nu mâtmana eva janâyitvâ saṃbhavati hanta tiro'sânîti sâ gaur abhavad ṛshabha itaras tâṃ sam evâbhavat tato gâvo' jâyanta vaḍavetarâbharad açvavṛshaitaro gardhabhîtarâ gardhabha itaras tâṃ sam evâbhavat tata ekaçapham ajâyatâjetarâbhavad basta itaro' vîr itarâ mesha itaras tâṃ sam evâbhavat tato 'jâvayo' jâyantaivam eva yad idam kiṃ ca mithunam â pipîlikâbhyas tat sarvam asṛjata.*

— 5. *So' ved ahaṃ vâva sṛshṭir asmy ahaṃ hîdaṃ sarvam asṛkshîti tataḥ sṛshṭir abhavat sṛshṭyâṃ hâsyaitasyâṃ bhavati ya evaṃ veda.*

— 6. *Athety abhyamanthat sa mukhâc ca yoner hastâbhyâṃ câgnim asṛjata tasmâd etad ubhayam alomakam antarato' lomakâ hi yonir antaratah tad yad idam âhur amuṃ yajâmuṃ yajety ekaikaṃ devaṃ etasyaiva sâ visṛshṭir esha u hy eva sarve devâḥ. atha yat kiṃ cedam ârdraṃ tad retaso' sṛjata tad u somaḥ etâvad vâ idaṃ sarvam annaṃ caivânnâdaç ca soma evânnam agnir annâdaḥ saishâ brahmaṇo' tisṛshṭiḥ. yac chreyaso devân asṛjatâtha yan martyâḥ sann amṛtân asṛjata tasmâd atisṛshṭir atisṛshṭyâṃ hasyaitasyâṃ bhavati ya evaṃ veda.*

— 7. *Tad dhedaṃ tarhy avyâkṛtam âsît tan nâmarûpâ-*

bhyâm eva vyâkriyatâsau nâmâyam idaṃrûpa iti tad idam apy etarhi nâmarûpâbhyâm eva vyâkriyate' sau nâmâyam idaṃrûpa iti sa esha iha pravishṭaḥ.

1. « Au commencement l'âtman était cet univers ; il avait forme d'homme. Ayant regardé devant lui il ne vit autre chose que lui-même (ou que l'âtman). Il dit d'abord : « Je suis ». C'est de là que le mot *je* (*aham*) prit naissance. C'est pour cela que, maintenant encore, quand l'on est interpellé on répond d'abord : « C'est moi (*aham ayam*) » ; puis l'on décline son nom propre. Comme il est le premier (*pûrva*) de tous[1] qui brûla (*aushat*, rac. *ush*) tous les péchés[2] il est le purusha (comme si ce mot était dérivé de *pûrva* + *ush*). Celui qui possède cette connaissance brûle celui qui a le désir d'obtenir avant lui (l'état de Prajâpati[3]).

2. « Il eut peur ; c'est pour cela qu'on a peur quand on est seul. Il vit (considéra, eut cette pensée) : « Puisque nul autre que moi n'existe, de qui aurais-je peur ? » Alors sa peur le quitta, car de qui aurait-il eu peur, puisque c'est d'un second (d'autrui) que vient la peur.

3. « Mais il n'éprouvait pas de plaisir ; c'est pour cela qu'on n'éprouve pas de plaisir quand on est seul. Il désira un second. Il était tel qu'un homme et une femme qui se tiendraient embrassés ; il se divisa (*pâtayat*) en deux ; c'est de là que naquirent l'époux (*pati*) et l'épouse (*patnî*) (avec jeu de mots étymologique)[4].

« C'était donc comme une moitié ôtée de lui-même[5]. Voilà ce qu'a affirmé Yâjñavalkya. Ce vide[6] est rempli par la femme. Il s'unit à elle (charnellement) et les hommes naquirent.

4. « La femme vit (considéra, eut cette pensée) : « Comment a-t-il pu s'unir à moi ainsi après m'avoir engendrée (tirée) de lui-même ? Ah ! il faut me cacher. » Elle devint une vache et l'autre (le mâle formé de l'autre moitié de l'âtman) un taureau.

1. De tous les corps désireux d'atteindre à l'état de Prajâpati. *Pûrvaḥ prathamaḥ sann asmât prajâpatitvapratipitsusamudâyât sarvasmât.* Çank.

2. Qui s'opposaient à l'obtention de cet état. *Sarvân pâpmanaḥ prajâpatitvapratibandhakâranabhûtân.* Çank.

3. *Asmâd vidushaḥ.* — *Prajâpatitvam bubhûshati.* Çank.

4. Cf. la légende des androgynes dans le *Banquet* de Platon, chap. XIV et suivants.

5. *Sva âtmani.* Çank.

6. Le vide qui existe quand l'homme, qui est une moitié de l'âtman, est privé de la femme qui en est l'autre moitié. *Ayam purushârdha âkâçaḥ stryardhaçûnyaḥ.* Çank.

Il s'unit à elle et l'espèce bovine prit naissance. Elle devint une jument et l'autre un étalon; elle devint une ânesse et l'autre un âne. Il s'unit à elle et les solipèdes naquirent. Elle devint une chèvre et l'autre devint un bouc; elle devint une brebis et l'autre un mouton. Il s'unit à elle et (la race) des chèvres et des moutons prit naissance. C'est ainsi qu'il produisit un couple de tous les animaux jusqu'aux fourmis.

5. « Il eut cette idée : « Je suis la création puisque j'ai créé cet univers. » C'est de là que (le mot) de création prit naissance. Celui qui possède cette connaissance devient pareil à lui (à Prajâpati[1]) dans cette création qui est la sienne.

6. « Ensuite il se mit à allumer le feu (en faisant tourner le morceau de bois mâle dans le morceau de bois femelle); à l'aide de sa bouche considérée comme matrice et de ses mains il donna naissance au feu. C'est pour cela que l'une et l'autre (la bouche et la matrice) ne sont pas velues à l'intérieur; la matrice, en effet, n'est pas velue à l'intérieur. (C'est à tort) qu'on dit : « Sacrifie à ce dieu-ci, sacrifie à ce dieu-là; (sacrifie) à tel ou tel dieu particulier »; car cette création est la sienne (celle de Prajâpati) il est à lui seul tous les dieux. Il a créé tout ce qui est humide de sa semence, qui est le *Soma*. Tel est cet univers : nourriture ou mangeur de nourriture; le Soma est la nourriture, le feu est le mangeur de la nourriture. C'est la création supérieure de Brahma. De ce qu'il créa les dieux[2] avec la meilleure (partie) et que mortel il créa les immortels, on (appelle cette création) la création supérieure. Celui qui possède cette connaissance devient pareil à lui (à Prajâpati) dans cette création supérieure, qui est la sienne.

7. « Cet univers (m. à m. ce qui est cela) était alors non manifesté. Il se manifesta par le nom et par la forme, (de sorte qu'on dit) : « Cela a tel nom, cela a telle forme ». Maintenant (encore) l'univers se manifeste ainsi, (puisqu'on dit) : « Cela a tel nom, cela a telle forme ». Il (l'âtman) entra dans cet univers. »

Ce très-intéressant passage nous offre sous une forme confuse, mais bien reconnaissable, pourtant comme un spécimen des trois aspects principaux — mythologique ou légendaire, physique et

1. *Sa prajâpativat srashtâ bhavati.* Çank.

2. Ces dieux sont Soma et Agni dont il vient d'être question; ils sont les emblèmes du *circulus* de la vie universelle à travers les êtres. C'est en raison de l'universalité et de la continuité indéfinie de leurs fonctions qu'ils sont appelés immortels par opposition à Prajâpati, type de l'individualité et, comme tel, mortel et fini.

métaphysique — sous lesquels le problème de l'origine des choses était considéré dans l'Inde ancienne.

Le côté légendaire est représenté par les détails relatifs à la création de l'homme, de la femme et des animaux. Nous rencontrerons du reste dans la suite de ce chapitre d'autres récits cosmogoniques qui portent le même caractère.

La symbolisation de l'univers sous la forme de *Soma* et d'*Agni* ou de la nourriture et de celui qui la mange, nous présente un abrégé de la théorie liturgico-physique du système du monde. D'après cette théorie dont nous avons déjà eu l'occasion de nous occuper à propos du sacrifice, l'univers n'a point eu d'origine nécessaire; les choses se meuvent dans un ordre éternel qui n'ayant point eu de raison pour commencer n'en a point pour cesser. Le sacrifice est l'instrument de cet ordre immuable et l'homme qui effectue le sacrifice en est l'agent. Mais le sacrifice accompli par l'homme n'est que le symbole de celui qui a l'univers pour théâtre et qui en résume les lois. Sous cet aspect universel le feu ou la chaleur sous toutes ses formes — celle de flamme extérieurement et celle d'essence vitale intérieurement — est Agni; la pluie, l'humidité fécondante en général, est le Soma qui s'identifie avec les plantes et la nourriture qu'il fait croître. L'oblation du Soma, sous la forme de la nourriture, à Agni, sous la forme de l'essence vitale ou du feu interne qui entretient la vie et *consume* les aliments, produit la semence d'où les êtres renaissent et se perpétuent indéfiniment. C'est ainsi que la *Bṛh.-âr.-Up.* peut dire que tout est Soma et Agni, que tout est nourriture et mangeur de nourriture. Cette théorie dont le caractère principal est l'absence d'idée morale paraît pourtant résumer exactement la philosophie des Brâhmaṇas, abstraction faite de la doctrine de la transmigration et de la délivrance exposée dans les Upanishads, qui sont venues fournir ainsi les conceptions morales qui faisaient défaut à ce système exclusivement physique et naturaliste.

Nous avons enfin un aperçu métaphysique de l'origine du monde dans le paragraphe où il est dit qu'il se manifesta (m. à m. s'effectua, *vyakṛta*) par le nom et la forme. Quelle est la cause de cette manifestation qui consiste, comme nous l'avons vu déjà, dans la distinction du sujet et de l'objet? Les auteurs des Upanishads sont fort embarrassés pour nous l'indiquer, et c'est probablement cet embarras qui les fait recourir aux données légendaires ou symboliques, telles que celles que nous avons citées plus haut et dont le passage suivant de la *Bṛh.-âr. Up.*, 1. 4, 17, nous offre un nouvel exemple.

âtmaivedam agra âsîd eka eva so' kâmayata jâyâ me syâd atha prajâyeyâtha vittaṃ me syâd atha karma kurvîyety etâvân vai kâmo necchaṃç ca nâto bhûyo vindet tasmâd apy etarhy ekâkî kâmayate jâyâ me syâd atha prajâyeyâtha vittaṃ me syâd atha karma kurvîyeti sa yâvad apy eteshâṃ ekaikaṃ na prâpnoty akṛtsna eva tâvan manyate tasyo kṛtsnatâ mana evâsyâtmâ vâg jâyâ prâṇaḥ prajâ cakshur mânushaṃ vittaṃ cakshushâ hi tad vindate çrotraṃ daivaṃ çrotreṇa hi tac chṛṇoty âtmaivâsya karmâtmanâ hi karma karoti sa esha pâṅkto yajñaḥ pâṅktaḥ pacuḥ pâṅktaḥ purushaḥ pâṅktam idaṃ sarvaṃ yad idaṃ kiṃ ca tad idaṃ sarvam âpnoti ya evaṃ veda.

« Au commencement l'âtman était cet univers. Étant seul, il éprouva ce désir : « Que j'aie une épouse » ; puis : « Que j'engendre » ; puis : « Que j'aie de la richesse » ; puis : « Que j'accomplisse l'œuvre (ou le sacrifice). » Telle est en effet (la puissance) du désir. Celui qui est sans désir n'obtient rien au-delà de ce (qu'il possède). C'est pourquoi aujourd'hui encore un homme seul éprouve ce désir : « Que j'aie une épouse » ; puis : « Que j'engendre » ; puis : « Que j'aie de la richesse » ; puis : « Que j'accomplisse l'œuvre (ou le sacrifice) ». Tant qu'il n'a pas obtenu chacun (de ces vœux), il se croit incomplet. Il devient complet quand le manas est son âtman et la parole son épouse[1]. Le prâna est leur progéniture ; la vue est la richesse temporelle, car c'est par la vue qu'on l'obtient ; l'ouïe est la (richesse) divine, car c'est par l'ouïe qu'on l'entend (qu'on entend les Vedas) ; l'âtman est l'œuvre, car c'est par l'âtman (le moi, le corps) qu'on accomplit l'œuvre. Le sacrifice est quintuple (pratiqué à l'aide de l'âtman, du manas, de la parole, de l'ouïe, de la vue) ; l'animal est quintuple, l'homme est quintuple, l'univers est quintuple. Celui qui possède cette connaissance obtient l'univers. »

Au chapitre suivant (*Bṛh. âr. Up.*, 5, 1. 1 et *seqq.*), dont les idées se rattachent d'ailleurs à la théorie liturgique de l'univers, ce n'est plus par le désir, mais par l'intelligence et la pénitence (*medhayâ tapasâ*) que le père suprême (*pitâ*) créa (*ajanayat*) sept nourritures (*saptânnâni*). L'une est commune à l'univers (*asya sâdhâraṇam*) dont elle est le soutien essentiel, c'est la nourriture proprement dite (*annam*), l'aliment en général. Deux sont destinées aux dieux, c'est le sacrifice et l'oblation (*hutaṃ prahutaṃ ca*) ; une est pour les animaux (*paçubhyaḥ*), c'est la

1. Comp. *Brh ár. Up.* 1. 2, 5.

lait (*payaḥ*). Il en fit trois pour lui-même ou pour l'âtman (*âtmane*) ; elles consistent dans les trois grands modes physiologico-intellectuels qui sont le manas, la parole (*vâc*) et le prâṇa.

La *Chând. Up.* nous présente dans le morceau suivant une théorie cosmogonique plus complète, plus systématique et surtout plus dégagée de réminiscences légendaires que toutes celles dont nous venons de voir l'ébauche dans la *Bṛh. âr. Up.*

6. 2, 1. *Sad eva somyedam agra âsîd ekam evâdvitîyaṃ tad dhaika âhur asad evedam agra âsîd ekam evâdvitîyaṃ tasmâd asataḥ saj jâyeta.*

— 2. *Kutas tu khalu somyaivaṃ syâd iti hovâca katham asataḥ saj jâyeteti sat tv eva somyedam agra âsît ekam evâdvitîyam.*

— 3. *Tad aikshata bahu syâṃ prajâyeyeti tat tejo' sṛjata tat teja aikshata bahu syâṃ prajâyeyeti tad apo' sṛjata tasmâd yatra kva ca çocati svedate vâ purushas tejasa eva tad adhy âpo jâyante.*

— 4. *Tâ âpa aikshanta bahvaḥ syâma prajâyemahîti tâ annaṃ asṛjanta tasmâd yatra kva ca varshati tad eva bhûyishṭham annaṃ bhavaty adbhya eva tad adhy annâdyaṃ jâyate.*

6. 3. 1. *Teshâṃ khalv eshâṃ bhûtânâṃ trîṇy eva bîjâni bhavanty âṇḍajaṃ jîvajam udbhijjam iti.*

— 2. *Seyaṃ devataikshata hantâham imâs tisro devatâ anena jîvenâtmanânupraviçya nâmarûpe vyâkaravâṇîti.*

— 3. *Tâsâṃ trivṛtaṃ trivṛtam ekaikâṃ karavâṇîti seyaṃ devatemâs tisro devatâ anenaiva jîvenâtmanânupraviçya nâmarûpe vyâkarot.*

— 4. *Tâsâṃ trivṛtaṃ trivṛtam ekaikâṃ akarod yathâ tu khalu somyemâs tisro devatâs trivṛt trivṛd ekaikâ bhavati tan me vijânîhîti.*

6. 4. 1. *Yad agne rohitaṃ rûpaṃ tejasas tad rûpaṃ yac chuklaṃ tad apâṃ yat kṛshṇaṃ tad annasyâpâgâd agner agnitvaṃ vâcârambhaṇaṃ vikâro nâmadheyaṃ trîṇi rûpâṇîty eva satyam.*

— 2. *Yad âdityasya rohitaṃ rûpaṃ tejasas tad rûpaṃ yac chuklaṃ tad apâṃ yat kṛshṇaṃ tad annasyâpâgâd âdityâd ity asyâdityatvaṃ vâcârambhaṇaṃ vikâro nâmadheyaṃ trîṇi rûpâṇîty eva satyam.*

— 3. *Yac candramaso rohitaṃ rûpaṃ tejasas tad rûpaṃ yac chuklaṃ tad apâṃ yat kṛshṇaṃ tad annasyâpâgâc*

candrâc candratvaṃ vâcârambhaṇaṃ vikâro nâmadheyaṃ trîṇi rûpâṇîty eva satyam.

— 4. *Yad vidyuto rohitaṃ rûpaṃ tejasas tad rûpaṃ yac chuklaṃ tad âpaṃ yat kṛshṇaṃ tad annasyâpâgâd vidyuto vidyuttvaṃ vâcârambhaṇaṃ vikâro nâmadheyaṃ trîṇi rûpâṇîty eva satyam.* "

— 5. *Etad dha sma vai tad vidvâṃsa âhuḥ pûrve mahâçâlâ mahâçrotriyâ na no' dya kaç canâçrutam amatam avijñâtam udâharishyatîti hy ebhyo vidâṃcakruḥ.*

— 6. *Yad u rohitaṃ ivâbhûd iti tejasas tad rûpam iti tad vidâṃcakrur yad u çuklam ivâbhûd ity apâṃ rûpam iti tad vidâṃcakrur yad u kṛshṇam ivâbhûd ity annasya rûpam iti tad vidâṃcakruḥ.*

— 7. *Yad avijñâtam evâbhûd ity etâsâm eva devatânâṃ samâsa iti tad vidâṃcakrur yathâ nu khalu someyemâs tisro devatâḥ purushaṃ prâpya trivṛt trivṛd ekaikâ bhavati tan me vijânîhîti.*

6. 5. 1. *Annam açitaṃ tredhâ vidhîyate tasya yaḥ sthavishṭho dhâtus tat purîshaṃ bhavati yo madhyamas tan mâṃsaṃ yo' ṇishṭhas tan manaḥ.*

— 2. *âpaḥ pîtâs tredhâ vidhîyante tâsâṃ yaḥ sthavishṭho dhâtus tan mûtraṃ bhavati yo madhyamas tat lohitaṃ yo 'ṇishṭhaḥ sa prâṇaḥ.*

— 3. *Tejo' çitaṃ tredhâ vidhîyate tasya yaḥ sthavishṭho dhâtus tad asthi bhavati yo madhyamaḥ sa majjâ yo 'ṇishṭhaḥ sâ vâk.*

— 4. *Annamayaṃ hi somya mana âpomayaḥ prâṇas tejomayî vâg iti bhûya eva mâ bhagavân vijñâpayatv iti tathâ somyeti hovâca.*

6. 6. 1. *Dadhnaḥ somya mathyamânasya yo' ṇimâ sa ûrdhvaḥ samudîshati tat sarpir bhavati.*

— 2. *Evam eva khalu somyânnasyâçyamânasya yo 'ṇimâ sa ûrdhvaḥ samudîshati tan mano bhavati.*

— 3. *Apâṃ somya pîyamânânâṃ yo' ṇimâ sa ûrdhvaḥ samudîshati sa prâṇo bhavati.*

— 4. *Tejasaḥ somyâçyamânasya yo' ṇimâ sa ûrdhvaḥ samudîshati sâ vâg bhavati.*

— 5. *Annamayaṃ hi somya mana âpomayaḥ prâṇas tejomayî vâg iti bhûya eva mâ bhagavân vijñâpayatv iti tathâ somyeti hovâca.*

6. 7. 1. *Shoḍaçakalaḥ somya purushaḥ pañcadaçâhâni*

mâçîḥ kâmam apaḥ pibâpomayaḥ prâṇo na pibato vicchetsyata iti.

— 2. *Sa ha pañcadaçâhâni nâçâtha hainam upasasâda kiṃ bravîmi bho ity ṛcaḥ somya yajumshi sâmânîti sa hovâca na vai mâ pratibhânti bho iti.*

— 3. *Taṃ hovâca yathâ somya mahato' bhyâhitasyaiko 'ṅgâraḥ khadyotamâtraḥ pariçishṭaḥ syât tena tato' pi na bahu dahed evaṃ somya te shoḍaçânâṃ kalânâm eka kalâtiçishṭâ syât tayaitarhi vedân nânubhavasy açâna.*

— 4. *Atha me vijñâsyasîti sa hâçâtha hainam upasasâda taṃ ha yat kiṃ ca papraccha sarvaṃ ha pratipede taṃ hovâca.*

— 5. *Yathâ somya mahato' bhyâhitasyaikam aṅgâraṃ khadyotamâtraṃ pariçishṭaṃ taṃ tṛnair upasamâdhâya prâjvalayet tena tato' pi bahu dahet.*

— 6. *Evaṃ somya te shoḍaçânâṃ kalânâm eka kalâtiçishṭâbhût sânnenopasamâhitâ prâjvâlît tayaitarhi vedân anubhavasy annamayaṃ hi somya mana âpomayaḥ prâṇas tejomayî vâg iti tad dhâsya vijajñâv iti.*

6.2,1. « Au commencement, ô mon ami[1], l'être seul, sans second était cet univers. Quelques-uns disent : « Au commencement le non-être, seul, sans second, était cet univers. » Donc l'être procéderait du non-être.

2. « Mais comment, ô mon ami, en serait-il ainsi? Comment l'être procéderait-il du non-être? Au contraire, au commencement l'être unique, sans second était cet univers.

3. « Il vit (considéra, eut cette pensée) : « Que je sois multiplié; que j'engendre ». Il créa la chaleur (ou la lumière). Cette chaleur vit (considéra, eut cette pensée) : « Que je sois multipliée, que j'engendre ». Elle créa les eaux. C'est pour cela que toutes les fois que l'homme a chaud, ou sue, les eaux naissent de la chaleur.

4. « Les eaux virent (considèrent, eurent cette pensée) : « Que nous soyons multipliées, que nous engendrions ». Elles créèrent la nourriture. C'est pour cela que toutes les fois qu'il pleut, la nourriture s'accroît; c'est donc des eaux que la nourriture naît.

6.3,1. « Il est trois sortes d'origine pour les êtres vivants : ils naissent d'œufs, ils naissent tout vivants et ils naissent de pousses.

2. « Cette divinité[2] vit (considéra, eut cette pensée) : « Ayant

1. Cette leçon est adressée par Uddâlaka Aruneya à son fils Çvetaketu.
2. Cette divinité susdite appelée l'être, qui est la matrice de la chaleur,

pénétré ces trois divinités[1] avec le *jîvâtman*, que je manifeste le nom et la forme.

3. « Que je rende chacune d'elles triple ». (Alors) cette divinité ayant pénétré ces trois divinités avec le *jîvâtman*, manifesta le nom et la forme.

4. « Puis elle rendit chacune d'elles triple. Apprends de moi, ô mon ami, comment chacune de ces trois divinités est devenue triple.

6. 4, 1. « La couleur rouge du feu vient de la chaleur; la couleur blanche, des eaux; la couleur noire, de la nourriture. (Ainsi) a disparu (pour toi) l'entité du feu[2] qui ne s'appuie que sur un mot, qui n'est qu'une modification, qu'une appellation (tandis que) les trois couleurs sont la réalité[3].

2. « La couleur rouge du soleil, etc. (comme plus haut). »

3. « La couleur rouge de la lune, etc.

4. « La couleur rouge de l'éclair, etc.

5. « Possédant cette connaissance, les grands chefs de famille, les grands docteurs d'autrefois dirent:

« Nul de nous désormais ne parlera de quelque chose qu'il n'a pas entendu, pas pensé, pas connu. » — Car ces choses (ces notions relatives à la composition des corps) leur avaient (tout) appris.

6. « Ils connurent que ce qui paraît rouge vient de la chaleur; ce qui paraît blanc, des eaux; ce qui paraît noir, de la nourriture.

7. « Ils surent que ce qui leur était inconnu est composé de l'amalgame de ces divinités. Apprends de moi, ô mon ami, comment chacune de ces divinités devient triple en entrant dans (la composition) de l'homme.

6. 5, 1. « La nourriture une fois mangée se divise en trois parties. La partie la plus grossière forme les excréments, la partie moyenne forme la chair, la partie la plus subtile forme le manas.

2. « Les eaux une fois bues se divisent en trois parties. La partie la plus grossière forme l'urine, la partie moyenne forme le sang, la partie la plus subtile forme le prâṇa. »

de l'eau et de la nourriture. *Seyam prakṛtâ sadâkhyâ tejobannayonir devatâ.* Çank.

1. La chaleur, l'eau et la nourriture.

2. *Tatraivam sati rûpatrayavyatirekenâgnir iti yan manyase tvam tasyâgner agnitvam idânîm apâgât apagatam.* Çank.

3. *Vâcârambhaṇam agnir nâma vikâro nâmadheyam nâmamâtram ity artho' to'gnibuddhir api mṛshaiva tarhi kim tatra satyam trîṇi rûpânîty eva satyam.* Çank. — Ceci revient au fond, ce me semble, au principe que la substance n'existe pas abstraction faite des qualités.

3. « La chaleur quand elle est absorbée (par le corps) se divise en trois parties. La partie la plus grossière forme les os, la partie moyenne forme la moëlle, la partie la plus subtile forme la parole. »

4. « Car, ô mon ami, le manas est produit par la nourriture, le prâṇa est produit par les eaux et la parole est produite par la chaleur. » (Çvetaketu) : — « O vénérable, poursuis ton enseignement ». — « Soit, ô mon ami, » répondit (Uddâlaka).

6. 6. 1. « Quand le lait est baratté, ô mon ami, les parties subtiles s'élèvent et deviennent le beurre.

2. « De même, ô mon ami, quand la nourriture est mangée, les parties subtiles s'élèvent et deviennent le manas.

3. « Quand l'eau est bue les parties subtiles s'élèvent et deviennent le prâṇa.

4. « Quand la chaleur est absorbée (par le corps) les parties subtiles s'élèvent et deviennent la parole.

5. « Car, ô mon ami, le manas est produit par la nourriture, le prâṇa est produit par les eaux et la parole est produite par la chaleur. » (Çvetaketu) : — « O vénérable, poursuis tes enseignements. » — « Soit, ô mon ami, répondit (Uddâlaka).

6. 7. 1. « L'homme, ô mon ami, est composé de seize parties[1]. Reste quinze jours sans rien manger, mais bois à ton gré. Comme le prâṇa est produit par les eaux, il s'éteindrait si tu ne buvais pas.

2. « Il (Çvetaketu) ne mangea rien pendant quinze jours ; puis il vint près de lui (près de son père). — « Que dois-je dire (réciter comme leçon)? », lui demanda-t-il. — « Les hymnes du ṛg-Veda, du Yajur-Veda et du Sâma-Veda, ô mon ami (répondit le père). — « Ils ne se présentent plus à moi (à mon esprit) », — (dit Çvetaketu). »

3. « (Son père lui dit) : — « De même, ô mon ami, qu'un seul charbon de la grosseur d'un *khadyota* (sorte de mouche luisante), reste d'un grand bûcher ne donnerait pas beaucoup de chaleur, — de même, ô mon ami, il ne te reste qu'une seule partie des seize (qui composent l'homme) et tu ne peux plus retenir les Vedas avec elle. Mange (donc).

4. « Ensuite tu pourras recevoir l'instruction (que je te donnerai). » Il mangea et vint retrouver son père à toutes les questions duquel il fournit une réponse. Il lui dit (alors) :

5. « De même, ô mon ami, qu'on ferait flamber en le chargeant

1. Cf. pour les seize parties de l'homme *Brh. âr. Up.* 1. 5, 16 et *Praçna Up.* 6. 4-6. Ces seize parties sont les cinq prâṇas, le manas et les dix organes d'action et de perception.

d'herbe (sèche) un seul charbon de la grosseur d'un khadyota qui serait le reste d'un grand bûcher, et que par ce moyen il donnerait beaucoup de chaleur,

« De même, ô mon ami, il n'y avait qu'une seule partie qui restât des seize (qui composent l'homme en toi); l'ayant fournie de nourriture, elle a flambé et tu retiens les Vedas. C'est, o mon ami, que le manas est produit par la nourriture, le prâna par les eaux et la parole par la chaleur ». Il (Çvetaketu) comprit cet (enseignement)[1]. »

Nous trouvons encore (*Chând. Up.* 3. 19 1-3) une brève et primitive rédaction de la légende de l'œuf du monde.

Asad evedam agra âsît. tat sad âsît tat samabhavat tad âṇḍaṃ nirvavartata tat saṃvatsarasya mâtrâm açayata tan nirabhidyata te âṇḍakapâle rajatam ca suvarṇam câbhavatam.

Tad yad rajatam seyam pṛthivî yat suvarṇam sâ dyaur yaj jarâyu te parvatâ yad ulvam sa megho nîhâro yâ dhamanayas tâ nadyo yad vâsteyam udakam sa samudraḥ.

Atha yat tad ajâyata so' sâv âdityas taṃ jâyamânaṃ ghoshâ ulûlavo' nûdatishṭhant sarvâṇi ca bhûtâni sarve ca kâmâs tasmât tasyodayaṃ prati pratyâyanaṃ prati ghoshâ ulûlavo' nutishṭhanti sarvâṇi ca bhûtâni sarve caiva kâmâḥ.

« Au commencement cet (univers) n'était que le non-être; il devint l'être[2]; il se développa et forma un œuf; cet (œuf) resta tel pendant la durée d'un an; il se fendit (ensuite) et les deux morceaux de la coquille devinrent l'un d'argent et l'autre d'or.

« La (coquille) qui est d'argent est cette terre; la (coquille) qui est d'or est le ciel; la pellicule extérieure (de l'embryon que renferme un œuf)[3] est les montagnes; la seconde pellicule[4] est le nuage et le brouillard[5]; les vaisseaux (du nouveau-né sorti d'un

1. *Etad dhâsya pitur uktam.* Çank.

2. *Stimitam anispandam asad iva satkâryâbhimukham tshadupajâtapravṛtti sad âsît tato 'pi labdhaparispandam tat samabhavat.*

Le non-être, pour ainsi dire immobile, indéveloppé, (devenu) désireux d'activité et s'étant mis quelque peu en mouvement devint l'être; puis, s'étant développé, il forma ceci (l'univers tel que nous le voyons). Çank.

3. *Jarâyu garbhaveshtanam.* Çank.

4. *Yad ulvam yat sûkshmam garbhapariveshtanam.* Çank.

5. Çank. a lu *sameghaḥ*, en un seul mot qu'il explique par *saha meghaiḥ*.

œuf)[1] sont les rivières ; le liquide qui se trouve dans sa vessie est la mer.

« Puis ce qui naquit (de l'œuf) est le soleil[2] ; quand il fut né les voix et les cris s'élevèrent ainsi que tous les êtres et tous les désirs[3]. C'est pourquoi chaque fois qu'il se lève et chaque fois qu'il se couche les voix et les cris s'élèvent, ainsi que tous les êtres et tous les désirs. »

La *Taittirîyâ Upanishad* contient deux morceaux cosmogoniques dont voici le texte :

2. 1. — *Tasmâd vâ etasmâd âtmana âkâçaḥ saṃbhûtaḥ âkâçâd vâyuḥ vâyor agniḥ agner âpaḥ adbhyaḥ pṛthivî pṛthivyâ oshadhayaḥ oshadhîbhyo' nnam annâd retaḥ retasaḥ purushaḥ sa vâ esha purusho' nnarasamayaḥ.*

« L'éther est né de cet âtman ; l'air est né de l'éther ; le feu est né de l'air ; les eaux sont nées du feu ; la terre est née des eaux ; les plantes sont nées de la terre ; la nourriture est née des plantes ; la semence est née de la nourriture ; l'homme est né de la semence ; l'homme est fait du suc de la nourriture. »

2. 6. — *So' kâmayata. bahu syâṃ prajâyeyeti. sa tapo 'tapyata. sa tapas taptvâ. idaṃ sarvam asṛjata. yad idaṃ kiṃ ca. tat sṛshṭvâ. tad evânuprâviçat. tad anupraviçya, sac ca tyac câbhavât. niruktaṃ câniruktaṃ ca .nilayanaṃ cânilayanaṃ ca . vijñânaṃ câvijñânaṃ ca. satyaṃ cânṛtaṃ ca. satyam abhavat yad idaṃ kiṃ ca. tat satyam ity âcakshate . tad apy esha çloko bhavati.*

2. 7. — *Asad vâ idam agra âsît tato vai sad ajâyata. tad âtmânaṃ svayam akuruta. tasmât tat sukṛtam ucyata iti. yad vaitat sukṛtaṃ. raso vai saḥ. rasaṃ hy evâyaṃ labdhvânandî bhavati . ko hy evânyât kaḥ prânyât. yad esha âkâça ânando na syât. esha hy evânandayati. yadâ hy evaisha etasminn adṛçye' nâtmye' nirukte' nilayane' bhayaṃ pratishṭhâṃ vindate. atha so' bhayaṃ gato bhavati. yadâ hy evaisha etasminn udaram antaram kurute. atha tasya bhayaṃ bhavati. tat tv eva bhayam vidusho manvânasya.*

« Il eut ce désir : « Que je sois multiplié, que j'engendre ». Il fit pénitence. Ayant fait pénitence, il créa tout cela (l'univers). Ayant créé tout cela, il le pénétra. L'ayant pénétré, la

1. *Tâ garbhasya jâtasya dehe dhamanyaḥ çirâs* (= *hirâs ?*) *tâ nadyo babhûvuḥ*. Çank.

2. *Yat tad ajâyata garbharûpam tasminn âṅde so' sâv âdityaḥ*. Çank.

3. *Strîvastrânnâdayaḥ*. Çank. « les femmes, les vêtements, la nourriture etc. » — C'est-à-dire les objets des désirs.

matière et l'immatériel [1] existèrent. Le défini et l'indéfini [2]; la condition (de la matière) et celle (de l'immatériel) [3]; l'intelligence et ce qui n'est pas l'intelligence; le réel et l'imaginaire [4] (tout cela qui est) le vrai (Brahma) [5] exista. Toute chose quelconque est appelée le vrai. Il y a à ce sujet le çloka suivant :

« Au commencement cet univers était le non-être. Du non-être naquit l'être. Il (le non-être) [6] se produisit de lui-même (ou produisit de lui-même l'âtman). C'est pourquoi il est appelé *sukṛta* (fait de lui-même) [7]. Ou bien, il est *sukṛta* parce qu'il est l'essence, car on est heureux quand on a pris de l'essence [8]. Qui, en effet, respirerait, qui aurait un *prâṇa* si ce bonheur qui réside dans l'éther [9] n'existait pas? Car c'est lui qui rend heureux. Quand on trouve sa sécurité, son support dans cet être invisible, sans personnalité [10], indéfinissable, sans réceptacle, on a atteint le lieu où rien n'est à craindre. Quand on voit en lui des (différences) [11], on est sujet à la crainte. Cette crainte a lieu pour le sage qui pense (qui a une conscience propre, qui a le sentiment de la dualité et n'est pas absorbé en Brahma). »

L'*Aitareya Upanishad* est, nous l'avons déjà dit, presque entièrement cosmogonique et nous avons à en citer la plus grande partie, en faisant remarquer tout d'abord que cette nouvelle théorie semble avoir surtout pour but de rendre compte des moyens dont s'est effectuée l'union de l'âtman avec l'homme.

1. *Sac ca mûrtam ca tyac câmûrtam.* Çank.

2. *Niruktam nâma nikṛshtam samânâsamânojâtiyebhyo deçakâlaviçishtatayedam tad ity uktam niruktam anitruktam tadviparîtam. niruktânirukte 'pi mûrtamûrtayor eva viçeshane.* Çank.

3. *Nilayanam nîdam âçrayo mûrtasyaiva dharmah. anilayanam tadviparîtam amûrtasyaiva dharmah.* Çank.

4. *Atha punar vyavahârarishayam âpekshikam satyam mṛgatṛshnikâdyanṛtâpekshayodakâdi satyam ucyate anṛtam ca tadviparîtam.* Çank.

5. *Kim punar etat sarvam abhavat paramârthasatyam kim punar tad brahma.* Çank.

6. *Tad asac chabdavâcyam svayam evâtmânam evâkuruta.* Çank.

7. *Sukṛtam svayam kṛtṛ.* Çank.

8. De la liqueur douce, aigre, etc. *raso nâma ṛptihetur ânandakaro madhurâmlâdih prasiddho loke.* Çank.

9. Cet être qui est le bonheur et qui réside dans l'éther au haut du ciel. *Yad yadi esha âkâçe parame vyomni guhâyâm nihita ânandah.* Çank.

10. Ou sans corps. *anâtmye 'çarîre.* Çank.

11. *Yâ api aṇu alpam apy antaram chidram bhedadarçanam kurute.* Çank. Inutile de dire que cette explication est fantaisiste au point de vue grammatical.

1. 1. *Atmâ vâ idam eka evâgra âsîl nânyat kiṃ cana mishat. sa îkshata lokân nu sṛjâ iti.*

— 2. *Sa imâl lokân asṛjata ambho marîcîr maram âpo 'do 'mbhaḥ pareṇa divaṃ dyauḥ pratishṭhântarikshaṃ marîcayaḥ. pṛthivî maro yâ adhastât tâ âpaḥ.*

— 3. *Sa îkshateme nu lokâ lokapâlan nu sṛjâ iti. so 'dbhya eva purushaṃ samudbhṛtyâmûrcchayat.*

— 4. *Tam abhyatapat tasyâbhitaptasya mukhaṃ nirabhidyata yathâṇḍam. mukhâd vâg vâco' gnir nâsike nirabhidyetâṃ nâsikâbhyâṃ prâṇaḥ prâṇâd vâyur akshiṇî nirabhidyetâṃ akshibhyâṃ cakshuç cakshusha âdityaḥ karṇau nirabhidyetâṃ karṇâbhyâṃ çrotraṃ crotrâd diças tvañ nirabhidyata tvaco lomâni lomabhya oshadhivanaspatayo hṛdayaṃ nirabhidyata hṛdayân mano manasaç candramâ nâbhir nirabhidyata nâbhyâ apâno' pânân mṛtyuḥ çiçnaṃ nirabhidyata çiçnâd reto retasa âpaḥ.*

2. 1. — *Tâ etâ devatâḥ sṛshṭvâ asmin mahaty arṇave prâpataṃs tam açanâyâpipâsâbhyâm anvavârjat. tâ enam abruvann âyatanaṃ naḥ prajânîhi yasmin pratishṭhitâ annaṃ adâmeti.*

— 2. *Tâbhyo gâm ânayat tâ abruvan na vai no' yam alam iti. tâbhyo' çvam ânayat tâ abruvan na vai no' yam alam iti.*

— 3. *Tâbhyaḥ purusham ânayat tâ abruvan sukṛtaṃ vateti purusho vâva sukṛtaṃ . tâ abravîd yathâyatanaṃ praviçateti.*

— 4. *Agnir vâg bhûtvâ mukhaṃ prâviçad vâyuḥ prâṇo bhûtvâ nâsike prâviçad âdityaç cakshur bhûtvâkshiṇî prâviçad diçaḥ çrotraṃ bhûtvâ karṇau prâviçann aushadhivanaspatayo lomâni bhûtvâ tvacaṃ prâviçaṃç candramâ mano bhûtvâ hṛdayaṃ prâviçan mṛtyur apâno bhûtvâ nâbhiṃ prâviçad âpo reto bhûtvâ çiçnaṃ prâviçan.*

— 5. *Tam açanâyâpipâse abrûtâm âvâbhyâm abhiprajânîhiti. sa te abravîd etâsv eva vâ[1] devatâsv âbhajâmy etâsu bhâginyau karomîti. tasmâd yasyai kasyai ca devatâyai havir gṛhyate bhâginyâv evâsyâm açanâyâpipâse bhavataḥ.*

3. 1. — *Sa îkshateme nu lokâç ca lokapâlâç cânnam abhyaḥ sṛjâ iti.*

1. Cank. donne *vâm*, qui doit être la bonne leçon.

— 2. *So' po 'bhyatapat tâbhyo' bhitaptâbhyo mûrtir ajâyata. yâ vai sâ mûrtir ajâyatânnam vai tat.*

— 3. *Tad etat abhisṛshṭaṃ nadat parâṅ atyajighâṃsat tad vâcâjighṛkshat tan nâçaknod vâcâ grahîtum. sa yad dhainad vâcâgrahaishyad abhivyâhṛtya haivânnam atrapsyat.*

— 4. *Tat prâṇenâjighṛkshat tan nâçaknot prâṇena grahîtuṃ. sa yad dhainat prâṇenâgrahaishyad abhiprâṇya haivânnam atrapsyat.*

— 5. *Tac cakshushâ*, etc. . . . . *dṛshṭvâ*, etc. . . . . .

— 6. *Tac chrotreṇa*, etc. . . . . *çrutvâ*, etc. . . . . .

— 7. *Tat tvacâ*, etc. . . . . *spṛshṭvâ*, etc. . . . . .

— 8. *Tan manasâ*, etc. . . . . *dhyâtvâ*, etc. . . . . .

— 9. *Tac chiçnena*, etc. . . . . *visṛjya*, etc. . . . . .

— 10. *Tad apânenâjighṛkshat tadâ vayat. sa esho' nnasya graho yad vâyur annâyur vâ esha yad vâyuḥ.*

— 11. *Sa îkshata katham nv idaṃ mad ṛte syâd iti sa îkshata katareṇa prapadyâ iti. sa îkshate yadi vâcâbhivyaṛhṭaṃ yadi prâṇenâbhiprâṇitaṃ yadi cakshushâ dṛshṭaṃ yadi çrotreṇa çrutaṃ yadi tvacâ spṛshṭaṃ yadi manasâ dhyâtaṃ yady apânenâbhyapânitaṃ yadi çiçnena visṛshṭam atha ko' ham iti.*

— 12. *Sa etam eva sîmânaṃ vidâryaitayâ dvârâ prâpadyata. saishâ vidṛtir nâma dvâs tad etan nândanaṃ tasya traya âvasathâs trayaḥ svapnâ ayam âvasatho' yam âvasatho' yam âvasatha iti.*

— 13. *Sa jâto bhûtâny abhivyaikshat kim ihânyaṃ vâvadishad iti. sa etam eva purushaṃ brahma tatamam apaçyad idam adarçam iti.*

— 14. *Tasmâd idamdro namedamdro ha vai nâma tam idamdram santam indram ity âcakshate parokṣheṇa. parokshapriyâ iva hi devâḥ.*

— 1. « Au commencement cet univers n'était que l'âtman; il n'y avait rien autre chose qui ouvrît les yeux (c.-à-d., sans doute, qui existât)[1]. Il conçut cette pensée : « Il faut que je crée les mondes ».

— 2. « Il créa ces mondes : *Ambhas, Marîci, Mara, Apas.* (Le monde appelé) *Ambhas* est au-delà du ciel; le ciel est la base (du monde appelé *Ambhas*)[2]; les *Marîcis* (rayons de lumière)

1. *Mishad vyâpâravad itarad vâ.* Çank.

2. *Dyauḥ pratishṭhâçrayas tasyâmbhaso lokasya.* Çank.

sont (le monde de) l'atmosphère ; *Mara* est la terre ; au-dessous sont les *âpas* (les eaux).

— 3. « Il conçut cette pensée : « Puisque ces mondes (sont créés)[1] il faut maintenant créer leurs gardiens ». Ayant pris de l'eau, il en forma un homme[2].

— 4. « Il échauffa cet homme[3] ; quand il fut échauffé sa bouche se fendit comme un œuf (d'où éclot un oiseau)[4] ; de sa bouche sortit la parole, et de la parole sortit Agni[5]. Ses narines se fendirent ; de ses narines sortit le prâṇa et du prâṇa, Vâyu. Ses yeux se fendirent, de ses yeux sortit la vue et de la vue, le Soleil. Ses oreilles se fendirent ; de ses oreilles sortit l'ouie et de l'ouie, les Points cardinaux[6]. Sa peau se fendit ; de sa peau sortirent les poils et de ses poils, les Plantes et les Arbres. Son cœur se fendit ; de son cœur sortit le manas et du manas, la Lune[7]. Son nombril se fendit ; de son nombril sortit l'apâna et de l'apâna la Mort. Son membre viril se fendit ; de son membre viril sortit la semence et de la semence, les Eaux.

— 2. 1. « Quand ces divinités furent créées elles tombèrent dans ce grand océan (du monde soumis à la transmigration)[8]. Il (l'âtman ou îçvara. Çaṅk.) l'affligea (l'homme qu'il venait de créer)[9] de la faim et de la soif. Elles (les divinités) lui dirent : « Crée-nous un réceptacle dans lequel nous aurons notre résidence et nous mangerons la nourriture[10] ».

1. *Ime nv ambhahprabhṛtayo mayâ sṛshṭâ lokâḥ paripâlayitṛvarjitâ vinaçyeyuḥ.* Çaṅk.

2. Dans la cosmogonie de Manu 1. 8, l'eau est aussi le premier principe dont le créateur fait usage. — M. à m., ayant pris l'homme de l'eau, il lui donna sa forme. *purusham ... samudbhṛtyâdbhyaḥ samutpâdâya mṛttikâm iva kulâlaḥ pṛthivyâ amûrcchayat.* Çaṅk.

3. C'est-à-dire, d'après Çaṅkara, qu'il en fit l'objet de ses préoccupations, de ses desseins : *abhyatapat tadabhidhyânam saṃkalpam kṛtavân ity arthaḥ. yasya jñânomayam tapa iti çruteḥ . tasyâbhitaptasyeçvarasaṃkalpena tapasâ.* etc. Çaṅk.

4. *Yathâ pakshino' ndam.* Çaṅk.

5. A titre de gardien des mondes préposé à la parole. *vaco lokapâlo 'gnir vâgadhishṭhâtâ niravartata.* Ânanda-Giri.

6. La relation de l'ouie et des points cardinaux résulterait-elle de ce que les vents qui viennent des points cardinaux ou de l'horizon apportent les sons ?

7. Le rapport du manas et de la lune repose probablement sur un jeu de mots étymologique, *mâsa* et *manas* étant considérés comme formés par une même racine.

8. *Asmin saṃsârârṇave saṃsârasamudre.* Çaṅk.

9. *Taṃ sthânakaranâdernatotpattivijabhûtaṃ purusham.* Çaṅk.

10. Les divinités ont faim, soif, etc., parce qu'elles procèdent du pre-

— 2. « Il leur amena une vache[1] ; elles lui dirent : « Cette (vache) ne nous suffit pas ». Il leur amena un cheval ; elles lui dirent : « Ce cheval ne nous suffit pas ».

— 3. « Il leur amena un homme ; elles lui dirent : « C'est bien ; l'homme est bien ». — Il leur dit : « Entrez en lui comme en votre résidence. »

— 4. « Agni, devenu la parole, entra dans la bouche (de cet homme) ; Vâyu, devenu le prâṇa, entra dans ses narines ; le Soleil, devenu la vue, entra dans ses yeux ; les Points cardinaux, devenus l'ouie, entrèrent dans ses oreilles ; les Plantes et les Arbres, devenus les poils, entrèrent dans sa peau ; la Lune, devenue le manas, entra dans son cœur ; la Mort, devenue l'apâna, entra dans son nombril ; les Eaux, devenues la semence, entrèrent dans son membre viril.

— 5. « La faim et la soif lui dirent (à îçvara) : « Crée (quelque chose) pour nous ». Il leur répondit : « Je vous donne en partage ces divinités ; je vous les distribue[2]. » C'est pourquoi, quelle que soit la divinité à laquelle une offrande est présentée, la faim et la soif y participent pour cette divinité.

— 3. 1. « Il (l'âtman ou îçvara) conçut cette pensée : « Voilà les mondes et leurs gardiens. Il faut que je leur crée maintenant de la nourriture. »

— 2. « Il échauffa les eaux ; des eaux échauffées naquit la matière solide[3]. Cette matière solide qui naquit (alors) est la nourriture.

— 3. « Cette (nourriture) une fois créée voulut s'en aller en criant[4]. Il (le mangeur de nourriture, le premier homme)[5] voulut la saisir par la parole, mais il ne put la saisir par la parole. S'il avait pu la saisir par la parole, quand il aurait *parlé* la nour-

mier homme ayant lui-même faim, soif, etc. *tasya (purushasya) kâraṇa-bhûtasyâçanayâdidosharahitvât tatkâryabhûtânâm api devatânâm açanâyâ-dimattvam.* Çank.

1. *Gâm gavâkṛtiviçishṭam pindam tâbhya evâdbhyaḥ pûrvavat pinde* (sic) *samuddhṛtya mûrcchayitvâ.* Çank.

2. C'est-à-dire, je vous autorise à participer aux offrandes qui leur seront faites : *etâsu bhâginyau yad daivatyo yo bhâgo haviruditalakshaṇaḥ syât tasyâs tenaiva bhâgena bhâginyau vâm karomîti.* Çank.

3. *Mûrtir ghanarûpam dhâraṇasamarthaṃ carâcaralakshaṇam.* Çank.

4. *Mama mṛtyur annâda iti matvâ.* Çank. — Pensant ainsi : « Celui qui mange la nourriture est la mort pour moi. »

5. *Prathamajaḥ çarîri.* Çank.

riture, tous les mondes[1] auraient été réjouis (contentés, satisfaits).

— 4. « Il voulut la saisir par le prâṇa. S'il avait pu la saisir par le prâṇa, quand il aurait *respiré* la nourriture, tous les mondes auraient été réjouis.

— 5. « Il voulut la saisir par la vue. S'il avait pu la saisir par la vue, quand il aurait *vu* la nourriture, tous les mondes auraient été réjouis.

— 6. « Il voulut la saisir par l'ouie. S'il avait pu la saisir par l'ouie, quand il aurait *entendu* la nourriture, tous les mondes auraient été réjouis.

— 7. « Il voulut la saisir par la peau. S'il avait pu la saisir par la peau, quand il aurait *touché* la nourriture, tous les mondes auraient été réjouis.

— 8. « Il voulut la saisir par le manas. S'il avait pu la saisir par le manas, quand il aurait *pensé* la nourriture, tous les mondes auraient été réjouis.

— 9. « Il voulut la saisir par le membre viril. S'il avait pu la saisir par le membre viril, quand il aurait *émis* la nourriture (comme de la semence), tous les mondes auraient été réjouis.

— 10. « Il voulut la saisir par l'apâna[2] et il y parvint[3]. C'est l'air qui saisit la nourriture. Ou bien l'air est *annâyu* (consumant la nourriture).

— 11. « Il (l'âtman ou îçvara) conçut cette pensée : « Comment cela (cette créature) pourrait-il se passer de moi? » — Il conçut cette pensée : « De quelle manière puis-je y pénétrer? » Il conçut cette pensée : « Que suis-je, si la parole parle, si le prâna respire, si l'œil voit, si l'ouie entend, si la peau touche, si le manas pense, si l'apâna accomplit ses fonctions, si le membre viril émet (la semence) (sans mon concours, ou sans que j'en jouisse)? [4] ».

— 12. « Ayant fendu cette suture (du crâne)[5] il pénétra (dans

1. *Sarvo' pi lokas tatkâryabhûtatvâd annam abhivyâhṛtyaivâtrapsyat.* Çank.

2. Le souffle vital qui a la bouche pour issue. *apânena vâyunâ mukhacchidrena.* Çank.

3. C'est-à-dire qu'il mangea : *tadâ vayat tadannam evam jagrâhâçitavân.* Çank.

4. *Yadi nâmaitat samhatakâryasya parârthatvam parârthinam cetanam antareṇa bhavet purapaurakâryam iva tatsvâminam antareṇâtha ko' ham hiṃsrarûpah kasya vâ svâmi yady aham kâryakâraṇasaṃghâtam anupraviçya vâgâdyabhivyâhṛtâdiphalam nopalabheyam.* Çank.

5. *Etam eva mûrdhasîmânam keçavibhâgâvasânam vidârya chidram kṛtvâ.* Çank.

la créature)[1] par cette ouverture. Elle est appelée *vidṛiti*. C'est le lieu de délices. Il (l'âtman) a trois résidences[2], trois sommeils[3] : cette résidence (l'œil droit) ; cette résidence (l'intérieur du manas) ; cette résidence (l'éther qui est dans le cœur). Voilà (ce qui a été dit)[4].

— 13. « Quand il fut né (l'homme pourvu de l'âtman), il considéra les êtres sans dire (sans savoir) qu'autre chose (l'âtman) était dans le corps[5]. Mais (instruit un jour des doctrines du vedânta)[6] il vit que cet homme n'est autre que Brahma, précisément, et il dit : « J'ai vu cela »[7].

— 14. « C'est de là que vient le mot *idaṃdra;* car *Idaṃdra* est le nom du Seigneur[8] et l'on appelle Indra Idaṃdra, d'une manière esotérique. Car les dieux aiment les appellations difficiles à comprendre[9]. »

Les *Upanishads* postérieures ne contiennent que de courts fragments cosmogoniques résumant les idées contenues dans les morceaux que nous venons de citer. Aussi nous bornerons-nous à les rapporter sans commentaire.

Praçna Up.

1. 4. — *Prajâkâmo vai prajâpatiḥ sa tapo' tapyata sa*

1. Ou dans ce monde. *imam lokam kâryakâranasamghâtam prâpadyata praviveça.* Çank.

2. L'œil droit, le manas et le cœur, ou le corps du père, la matrice de la mère et son propre corps. *traya âvasathâ jâgaritakâle. indriyasthânam dakshinam cakshuh. svapnakâle'ntarmanah. sushuptakâle idam hṛdayâkâcam ity etad vakshyamânâ vâ traya âvasathâh pitṛçarîram mâtṛgarbhâcayah svam ca çarîram iti.*

3. L'état de veille, le sommeil et le profond sommeil. L'état de veille en fait partie parce qu'on n'est pas alors réellement éveillé. *trayah svapnâh jâgratsvapnasushuptâkhyâh. nanu jâgaritam prabodharûpatvân na svapno naivam svapna eva. katham paramârthasvâtmaprabodhâbhâvât svapnavad asadvastutvadarçanâc ca.* Çank.

4. *Ayam evâvasathaç cakshur dakshinam prathamah . mana antaram dvitîyah . hṛdayâkâças tṛtîyah . ayam âvasatha ity uktânukîrtanam eva.* Çank.

5. *Ihâsmin çarîre' nyam vyatiriktam âtmânam vâvadishat kim iti kâkvâ noktavân ity arthah. na jñâtavân ity api drashtavyam.* Ânanda Giri.

6. *Sa kadâcit paramakârunikenâcâryenâtmajñânaprabodhakrecchabdakaryâm vedântamahâbheryâm tâdyamânâyâm sa etam* etc. Çank.

7. J'ai vu Brahma qui forme la nature de mon être. *Idam brahma mamâtmanah svarûpam adarçam.* Çank.

8. *Idamdro ha vai nâma prasiddho loka içvarah.* Çank.

9. C'est une idée courante dans les Brâhmanas. Cf. *Çatap. Brah.* cité par Muir *Sansk. texts*, vol. 4, page 21, et *Ait. Brâh.* 3. 3, 33.

tapas taptvâ sa mithunam utpâdayate. rayiṃ ca prâṇaṃ cety etau me bahudhâ prajâḥ karishyata iti.

— 5. *âdityo ha vai prâṇo rayir eva candramâ rayir vâ etat sarvaṃ yan mûrtaṃ câmûrtaṃ ca tasmân mûrtir eva rayiḥ.*

— 6. *Athâditya udayan yat prâcîṃ diçaṃ praviçati tena prâcyân prâṇân raçmishu saṃnidhatte yad dakshiṇâṃ yat pratîcîṃ yad udîcîm yad adho yad ûrdhvaṃ yad antarâ diço yat sarvaṃ prakâçayati tena sarvân prâṇân raçmishu saṃnidhatte.*

— 12. *Mâso vai prajâpatis tasya kṛishṇapaksha eva rayiḥ çuklaḥ prâṇas tasmâd ete ṛshayaḥ çukla ishṭiṃ kurvantîtara itarasmin.*

— 13. *Ahorâtro vai prajâpatis tasyâhar eva prâṇo râtrir eva rayiḥ prâṇaṃ vâ ete praskandanti. ye divâ ratyâ saṃyujyante brahmacaryam eva tad yad râtrau ratyâ saṃyujyante.*

— 14. *Annaṃ vai prajâpatis tato ha vai tad retas tasmâd imâḥ prajâḥ prajâyanta iti.*

1. 4. « Prajâpati désirant une postérité fit pénitence ; ayant fait pénitence il produisit un couple, la *rayi* et le *prâṇa*[1] en disant : « Ces deux (principes) me donneront des créatures diverses. »

— 5. « Le soleil est le prâṇa ; la lune est la *rayi*. La *rayi* est tout ce qu'il y a d'épais et de subtil[2]. La matière est donc la *rayi*[3]. »

— 6. « Le soleil, quand il se lève, pénètre l'orient[4] ; par là il anime les prâṇas orientaux au milieu de ses rayons[5]. Quand il

1. La *rayi*, c.-à-d. le Soma ou la nourriture ; le prâṇa, c.-à-d. Agni qui consomme la nourriture. *Rayim ca somam annam prâṇam cagnim altâram.* Çank.

2. *Mûrtam ca sthûlam ca amûrtam ca sûkshmam ca.* Çank.

3. Ânanda-Giri le glossateur de Çank. explique ce passage obscur en disant que quand on ne distingue pas entre les choses épaisses et les choses subtiles et qu'il est question seulement de l'idée générale des qualités de l'univers, c'est l'univers lui-même que désigne le mot *rayi*. Mais quand on distingue ces choses et qu'il s'agit de les désigner en ayant égard à la prédominance de (telle ou telle) qualité, la *rayi* ne correspond qu'aux choses épaisses. *mûrtâmûrtatve vibhâgam akṛtvâ sarvasya gunabhâvamâtravivakshayâ sarvam rayir ity ucyate. yadâ ubhe vibhajya gunapradhânabhâvena vivakshyete tadâmûrtena prâṇena mûrtasyâdyamâ natvân mûrtasyaiva rayitvam.*

4. L'emplit de son éclat. *svaprakaçena praviçati vyâpnoti.* Çank.

5. *Tena svâtmanyâptyâ sarvâms tatsthân prâṇân prâcyân antarbhûtân raç-*

éclaire le midi, l'occident, le nord, le nadir, le zénith, les points intermédiaires (le nord-est, etc.), l'univers, — par là, il anime tous les prâṇas au milieu de ses rayons.

. . . . . .

— 12. « Le mois est Prajâpati. La quinzaine obscure du mois est la *rayi ;* la quinzaine claire est le prâṇa. C'est pourquoi les sages sacrifient dans la quinzaine claire ; les autres, dans l'autre (dans la quinzaine obscure).

— 13. « Le jour et la nuit sont Prajâpati. Le jour est le prâṇa ; la nuit est la *rayi.* Ceux qui se livrent de jour à la copulation dessèchent [1] le prâṇa ; on observe les règles de la chasteté en ne s'y livrant que durant la nuit.

— 14. « La nourriture est Prajâpati ; c'est d'elle que vient la semence d'où naissent les créatures. »

Praçna Up. 6. 4.

Sa prâṇam asṛjata prâṇâc chraddhâṃ khaṃ vâyur jyotir âpaḥ pṛthivîndriyaṃ mano' nnam . annâd vîryaṃ tapo mantrâḥ karmalokâ lokeshu ca nâma ca.

« Il (le purusha) créa le prâṇa, du prâṇa (il produisit) la foi [2], l'éther, l'air, le feu, les eaux, la terre, les sens (de perception et d'action) [3], le manas, la nourriture ; de la nourriture (il fit) la force [4], la pénitence, les mantras, les mondes (qui sont le fruit) des œuvres [5], et dans ces mondes le nom (des êtres) [6].

Muṇḍaka Up.

1. 1, 7. — *Yathornâbhiḥ sṛjate gṛhṇate ca yathâ pṛthivyâṃ oshadhayaḥ saṃbhavanti. yathâ sataḥ purushât keçalomâni tathâkshariât saṃbhavatîha viçvam.*

— 8. *Tapasâ cîyate brahma tato' nnam abhijâyate annât prâṇo manaḥ satyaṃ lokâḥ karmasu câmṛtam.*

— 9. *Yaḥ sarvajñaḥ sarvavid yasya jñânamayaṃ tapaḥ. tasmâd etad brahma nâma rûpam annaṃ ca jâyate.*

mishu svâtmâvabhâsarûpeshu vyâptimatsu vyâptatvât prâṇinaḥ samnidhatte sâmniveçayati âtmabhûtân karotîty arthaḥ. Çank.

1. *Praskandanti nirgamayanti çoshayanti.* Çank.

2. *Çubhakarmapravṛttihetubhûtâm.* Çank. Qui est la cause portant à accomplir les œuvres pures. — Çank. explique les nominatifs qui suivent comme des accusatifs dépendants de *asṛjata.*

3. *Indriyam dviprakâram buddhyartham karmârtham ca daçasankhyam* Çank.

4. *Sarvakarmapravṛttisâdhanam.* Çank. Le moyen d'accomplir toutes les œuvres.

5. *Lokâḥ karmanâm phalam.* Çank.

6. *Teshu ca sṛshṭânâm prâninâm nâma ca devadatto yajnadatta ityadi.* Çank.

1. 1. 7. « De même que l'araignée émet et résorbe (les fils dont elle fait sa toile) ; de même que les plantes croissent sur la terre ; de même que les cheveux et les poils poussent sur le corps d'un homme en vie ; de même, dans le cercle de la transmigration, l'univers naît de l'être impérissable.

— 8. « Brahma (considéré comme la matrice éternelle des êtres) se développe (produit l'univers) par la pénitence ; de lui naît la nourriture ; de la nourriture proviennent le prâṇa, le manas, le réel (les cinq éléments), les mondes et la succession indéfinie des fruits de l'œuvre.

— 9. « L'être (Brahma) qui connaît tout, (d'une manière générale, en essence) et qui connaît tout (d'une manière particulière, par ses attributs), celui qui possède la pénitence, laquelle est un mode de la science ; de celui-là naissent ce Brahma, le nom, la forme et la nourriture[1]. »

2. 1, 3. — *Etasmâj jâyate prâṇo manaḥ sarvendriyâṇi ca . kham vâyur jyotir âpaḥ.pṛthivî viçvasya dhariṇî.*

— 5. *Tasmâd agnih samidho yasya sûryaḥ somât parjanya oshadhayaḥ pṛthivyâṃ . pumân retaḥ siñcati yoshitâyâṃ bahvîḥ prajâḥ purushât samprasûtâḥ.*

« De lui (du purusha) naissent le prâṇa, le manas et tous les sens ; l'éther, l'air, le feu, les eaux et la terre qui supporte l'univers.

« De lui naît le feu (ou Agni) dont le soleil est le combustible ; du Soma naît le nuage, (et du nuage) les plantes qui croissent sur la terre. Le mâle répand la semence (issue de la nourriture que produisent les plantes) dans le sein de la femme. (C'est dans cet ordre que) les nombreuses créatures sortent du purusha[2]. »

Dans la *Çvetâçvatara Up.* il est fait complètement abstraction de la légende de Prajâpati et de l'origine des choses. La cosmogonie n'est envisagée qu'au point de vue des lois et des combinaisons qui président à l'arrangement de l'univers.

6. 1. — *Svabhâvam eke kavayo vadanti kâlaṃ tathânye parimuhyamânâḥ. devasyaisha mahimâ tu loke yenedaṃ bhrâmyate brahmacakram.*

— 2. *Teneçitaṃ karma vivartate ha pṛthvyâpyatejo' nilakhâni.*

— 3. *Tat karma kṛtvâ vinivartya bhûyas tattvasya*[3] *tattvena sametya yogaṃ. ekena dvâbhyâṃ tribhir ashṭhibhir vâ kâlena caivâtmaguṇaiç ca sûkshmaiḥ.*

1. Cf. p. 154 et 155. — 2. Cf. p. 156 et 157.
3. Le commentateur a lu *tattasya*.

6. 1. « Certains sages prétendent que la nature des choses [1] (est la cause première) ; d'autres disent que c'est le temps ; ils se fourvoient. C'est par la grandeur (la puissance) de ce dieu (Brahma) que se meut dans le monde la roue de Brahma.

— 2. « Par lui est gouvernée et a lieu l'œuvre qui consiste dans la terre, l'eau, le feu, l'air et l'éther [2].

— 3. « Ayant créé cette œuvre (les éléments) [3] et en ayant fait de nouveau l'objet de son attention [4], il amalgama les éléments à l'âtman [5] (unissant celui-ci, à un, à deux, à trois ou à huit (éléments) [6] au temps et aux qualités subtiles de l'âtman. [7]

Nous terminerons par le passage suivant de la *Maitri Up.* qui est dans le style des légendes sur la création des anciennes Upanishads.

2. 6. — *Prajâpatir vâ eko' grre tshthat sa nâramataikah so tmânam abhidhyâtvâ bahvîh prajâ asrjata . tâ açmevâprabuddhâ aprânâh sthânur iva tishthamânâ apaçyat. sa nâramata so' manyataitâsâm pratibhodhanâyâbhyantaram viviçâmi. sa vâyur ivâtmânam krtvâbhyantaram prâviçat . sa eko nâçakat sa pañcadhâtmânam vibhajyocyate yah prâno' pânah samâna udâno vyâna iti.*

« Au commencement Prajâpati était seul ; il ne se plut pas seul et ayant dirigé sa pensée sur lui-même il créa de nombreuses créatures. Il s'aperçut qu'étant dépourvues d'intelligence comme des pierres et sans prâna, elles étaient pareilles à des troncs d'arbres. Il n'en éprouva pas de plaisir et il conçut cette pensée : « (Il faut que) j'entre au dedans d'elles pour éveiller leur intelligence. Ayant pris la forme de l'air, il pénétra à l'intérieur (des créatures). Il ne put y parvenir sous une forme unique (indivise) ; il se partagea en cinq parties et c'est lui qui est appelé le prâna, l'apâna, le samâna, l'udâna et le vyâna. »

1. M. Weber traduit *svabhâva* par *innere Kraft.*
2. Cf. p. 170.
3. *Tat karma prthivyâdi.* Çank.
4. *Vinivartya pratyavekshanam krtvâ.* Çank.
5. *Tasyâtmanas tattvena bhûmyâdinâ yogam sametya samgamaya.* Çank.
6. *Prakrtibhûtais tattvaih.* Çank. Quand les principes sont regardés comme au nombre de huit ils comprennent d'après un çloka cité par Çank. les cinq éléments, le manas, la buddhi et l'ahamkâra.
7. Ces qualités sont d'après Çank. les passions comme le désir, etc. — *âtmagunaiç cântahkaranagunaih kâmâdibhih sûkshmaih.* Çank.

CHAPITRE II.

LES ÉLÉMENTS.

La classification des principes matériels des choses se rattache étroitement aux conceptions cosmogoniques. Il n'est pas sans intérêt d'ailleurs d'étudier les modifications que cette division spéciale des modes physiques de l'être a subies dans les Upanishads que nous analysons. Nous allons donc recueillir les passages qui contiennent des indications utiles à cet égard.

La *Bṛih. âr. Up.* ne mentionne pas les éléments sous une dénomination générique. Le mot *bhûtâs* (3. 7, 1), que M. Röer traduit par les éléments ou par les êtres, doit être pris, très-probablement, dans cette dernière acception. Il ne faudrait pourtant pas trop se hâter d'en conclure que les auteurs de la *Bṛih. âr. Up.* ignoraient la division de la matière en cinq éléments. Le contraire même paraît résulter de l'énumération que nous trouvons 2. 1. 5-7 où nous voyons indiqués à la suite l'un de l'autre l'*âkâça* ou l'éther; *vâyu*, l'air; *agni*, le feu, et *âpas*, les eaux. Il est à remarquer pourtant que la terre n'y figure pas. Plus loin, 3. 7. 3-7, la liste est complète et l'ordre est différent; cette liste comprend la terre, les eaux, le feu; l'*antariksha* ou l'atmosphère paraît tenir la place de l'*âkâça* ou de l'éther qui, toutefois, se trouve énoncé un peu plus bas (3. 7. 12).

D'après la cosmogonie de la *Chând. Up:* 6. 2-7, l'univers matériel résulte de l'amalgame de trois principes appelés *devatâs* qui sont le feu (ou la chaleur) *tejas*, les eaux *âpas*, et la nourriture *anna*. Ces principes procèdent l'un de l'autre, c'est-à-dire

que le feu a produit l'eau et que de celle-ci est issue la nourriture [1].

La *Kâushîtaki Up.* 3. 8. compte dix principes élémentaires désignés sous le nom de *bhûtamâtrâs;* mais ces principes, qui correspondent aux dix *prajñâmâtrâs*, c'est-à-dire aux cinq organes de perception et aux cinq organes d'action, comprennent indépendamment des éléments physiques proprement dits, les objets (*vishayâs*) des organes en général, c'est-à-dire la terre, le feu, l'eau, l'air, l'éther qui correspondent aux cinq sens, et les entités purement idéales se rapportent aux cinq organes d'action et qui en forment l'objet.

L'*Aitareya Up.* 3. 1. 3, contient la nomenclature des éléments sous sa forme définitive. Voici le texte de ce passage :

Imâni ca pañca mahabhûtâni pṛthivî vâyur âkâça âpo jyotimshi.

« Et ces cinq éléments : la terre, l'air, l'éther, les eaux et le feu [2]. »

La *Praçna Up.* 2. 2 connaît la même classification et l'expose dans les termes suivants :

Tasmai sa hovâcâkaço ha vâ esha devo vâyur agnir âpaḥ pṛthivî.

« Il lui dit : — « Ce dieu est l'éther, l'air, le feu, les eaux et la terre. »

Plus loin (4. 8), nous trouvons, s'il faut s'en rapporter à Çaṅkara, la division des éléments en grossiers et subtils.

Pṛthivî ca pṛthivîmâtrâ câpaç câpomâtrâ ca tejaç ca tejomâtrâ ca vâyuç ca vâyumâtrâ câkâcaç câkâçamâtrâḥ.

« La terre grossière et subtile, l'eau grossière et subtile, le feu grossier et subtil, l'air grossier et subtil, l'éther grossier et subtil. »

La *Muṇḍaka Up.* 2. 1. 3, à son tour, dénomme et dénombre ainsi les éléments :

Etasmâj jâyate kaṃ vâyur jyotir âpaḥ pṛthivî viçvasya dhâraṇî.

« De lui naissent l'éther, l'air, le feu, les eaux et la terre, qui soutient l'univers. »

1. Voir le chapitre précédent.
2. Littéralement, les lumières, les choses lumineuses.

Dans la *Çvetâçvatara Up.* 6. 2. les mêmes éléments sont désignés en ces termes :

Pṛthvyâpyatejo' nilakhâni.

« La terre, l'eau, le feu, l'air et l'éther[1]. »

Au verset suivant (6. 3) les éléments reçoivent le nom collectif de *tattva.*

Enfin la *Maitri Up.* 3. 2 établit en ces mots la division des éléments en deux catégories correspondantes :

Pañcatanmâtrâ bhûtaçabdenocyante atha pañcamahâbhûtâni bhûtaçabdenocyante.

« Les cinq éléments subtils sont appelés *bhûtâs* et les cinq éléments sont appelés (aussi) *bhûtâs.*

1. Cf. 2. 12.

CHAPITRE III.

LES MONDES.

La conception primitive des trois mondes, bien antérieure, du reste, à l'époque des anciennes Upanishads, est toute physique et sensible. L'aspect même de l'univers visible la suggéra, et la division en terre, atmosphère et ciel n'est autre chose que celle dont la surface terrestre, d'une part, et la voûte céleste, de l'autre, tracent les limites apparentes. Cette idée purement cosmologique des divisions de l'espace a donné lieu dans les Upanishads à différentes remarques dont nous détacherons les plus intéressantes.

La première mention qui soit faite des *lokas* dans la *Bṛh. âr. Up.* a lieu dans les termes suivants, qui établissent une identification ou plutôt une comparaison mystique des trois mondes avec les trois principales fonctions vitales.

1. 5. 4. — *Trayo lokâ eta eva vâg evâyaṃ loko mano'ntarikshalokaḥ praṇo' sau lokaḥ.*

« Il y a trois mondes : la parole est ce monde-ci (la terre) ; le manas est le monde de l'atmosphère ; le prâṇa est ce monde-là (le ciel). »

Le passage qui va suivre (*Bṛh. âr. Up.* 3. 8. 3) prouve que les auteurs des Upanishads avaient une idée plus vaste de l'espace occupé par l'univers que ne le comportait généralement l'ancienne conception védique des trois mondes.

Sâ (*vâcaknavî*) *hovâca yad ûrdhvaṃ yâjñavalkya divo yad avâk pṛthivyâ yad antarâ dyâvâpṛthivî ime yad bhûtaṃ*

ca bhavac ca bhavishyac cety âcakshate kasmiṃs tad otaṃ ca protaṃ ceti.

« La fille de Vacaknu lui dit : — « O Yâjñavalkya, sur quoi est tissu et tramé ce qui est au-dessus du ciel, ce qui est au-dessous de la terre, ce qui est entre (le ciel et la terre), le ciel et la terre[1] et ce qui est appelé le passé, le présent et l'avenir? »

Yâjñavalkya lui répond : — « Sur l'éther (*âkâce*). »

A cette autre question qui lui est posée par Vidagdha, fils de Çakala (*Bṛh. âr. Up.* 3. 9. 8.) — *Katame te trayo devâ.* « Quels sont ces trois dieux? » — Yâjñavalkya répond :

Ima eva trayo lokâ eshu hîme sarve devâ.

« Ce sont ces trois mondes, car en eux sont tous les dieux. »

D'après le glossateur de Çaṅkara, Ananda-Giri, ces dieux sont : la terre et le feu, formant le premier groupe; l'atmosphère et l'air (*vâyu*) formant le second; le ciel et *âditya* ou le soleil, constituant le troisième.

Vers la fin de l'époque védique, les trois mondes étaient désignés par les mots *Bhûr* la terre, *Bhuvas* l'atmosphère, et *Svar* le ciel. Avec le temps ces dénominations perdirent leur sens propre et acquirent une valeur mystique. *Bhûr, bhuvaḥ, svar* devint une formule, la formule par excellence même (*vyâhṛti*)[2] employée surtout dans certaines cérémonies qui constituent une sorte de magie naturaliste, comme on peut le voir *Bṛh. âr. Up.* 6. 3. 3; *Chând. Up.* 2. 24. 1-6 et *Maitri Up.* 6. 6.

Dans d'autres passages, comme ceux que nous allons citer, on trouve l'indication même de l'origine attribuée à cette formule. *Chând. Up.* 2. 23. 3-4.

Prajâpatir lokân abhyatapat tebhyo' bhitaptebhyas trayî vidyâ saṃprâsravat tâm abhyatapat tasyâ abhitaptâyâ etâny aksharâṇi saṃprâsravanta bhûr bhuvaḥ svar iti.

Tâny abhyatapat tebhyo' bhitaptebhya oṃkâraḥ saṃprâsravat tad yathâ çaṅkunâ sarvâṇi parṇâni saṃtṛṇṇâny evam oṃkâreṇa sarvâ vâk oṃkara evedaṃ sarvam oṃkâra evedaṃ sarvam.

« Prajâpati échauffa[3] les mondes, des mondes échauffés découla la triple science (les trois Vedas); il échauffa la triple science, de

1. Il est fait allusion ici à la division de l'univers en deux mondes, le ciel et la terre, qui alterne dans les Vedas avec la division en trois mondes.

2. Voir *Taitt. Up.*, 1. 5.

3. *Abhyatapat* avec jeu de mots sur *tapas* signifiant chaleur et pénitence.

la triple science échauffée découlèrent les trois syllabes *bhûr, bhuvaḥ, svar.*

« Il échauffa ces syllabes, de ces syllabes échauffées découla la lettre *om.* De même que toutes les feuilles sont attachées à la tige (qui les porte), de même toute parole est attachée à la syllabe *om. Om* est l'univers; *om* est l'univers. »

Chând. Up. 4. 17. 1-3.

Prajâpatir lokân abhyatapat teshâṃ tapyamânânâṃ rasân prâvṛhad agniṃ pṛthivyâ vâyum antarikshâd âdityaṃ divaḥ.

Sa etâs tisro devatâ abhyatapat tâsâṃ tapyamânânâṃ rasân prâvṛhad agner ṛco vâyor yajûṃshi sâmâdityât.

Sa etâṃ trayîṃ vidyâm abhyatapat tasyâs tapyamânâyâ rasân prâvṛhad bhûr ity ṛgbhyo bhuvar iti yajurbhyaḥ svar iti sâmabhyaḥ.

« Prajâpati échauffa les mondes; les mondes étant échauffés, il en exprima les essences (à savoir) : le feu de la terre, l'air de l'atmosphère, le soleil du ciel.

« Il échauffa ces trois divinités; ces divinités étant échauffées, il en exprima les essences (à savoir) : les vers du ṛg Veda du feu, les vers du Yajur Veda de l'air, les vers du Sâma Veda du soleil.

« Il échauffa cette triple science; cette triple science étant échauffée, il en exprima les essences (à savoir) : *bhûr* des vers du ṛg Veda, *bhuvaḥ* des vers du Yajur Veda et *svar* des vers du Sâma Veda. »

Maitri Up. 6. 6 [1].

Athâvyâhṛtaṃ vâ idam âsît sa satyaṃ prajâpatis tapâs taptvânuvyâharad bhûr bhuvaḥ svar ity eshaivâsya prajâpateḥ sthavishṭhâ tanûr yâ lokavatîti svar ity asyâḥ çiro nâbhir bhuvo bhûḥ pâdâ âdityaç cakshuḥ cakshuṛâyattâ hi purushasya mahatî mâtrâ cakhushâ hy ayaṃ mâtrâç carati satyaṃ vai cakshur akshiny avashṭhito hi purushaḥ sarvârtheshu caraty etasmâd bhûr bhuvaḥ svar ity upâsîtânena hi prajâpatir viçvâtmâ viçvacakshur ivopâsito bhavatîty evaṃ hy âhaishâ vai prajâpater viçvabhṛt tanûr etasyâṃ idaṃ sarvam antarhitam asmiṃç ca sarvasminn eshântarhiteti tasmâd eshopâsîto.

« Ce monde n'était pas exprimé (formulé); Prajâpati qui est le vrai ayant fait pénitence exprima (la formule) : *bhûr, bhu-*

1. Comp. *Ait. Brâhm.* 5. 5, 32.

vaḥ, svar. C'est le corps le plus épais de Prajâpati, celui qui est formé de mondes. *Svar* en est la tête, *bhuvas* le nombril, *bhûr* les pieds; le soleil en est l'œil. L'immensité du purusha repose dans l'œil, car c'est par l'œil qu'il se rend compte de la grandeur (des objets). L'œil est le vrai; car le purusha qui réside dans l'œil parcourt (se rend compte de) tous les objets. Il faut donc adorer *bhûr, bhuvaḥ, svar*. C'est par là que Prajâpati, l'âtman de l'univers, est adoré comme l'œil de l'univers. (La çruti) dit : (le soleil) est le corps de Prajâpati supportant l'univers; en ce corps tout l'univers est caché; il est caché dans l'univers; il faut donc l'adorer. »

Citons enfin, pour terminer en ce qui regarde les mondes considérés exclusivement comme parties constituantes de l'univers, le passage suivant de l'*Aitareya Up*. 1. 2 qui établit une nomenclature différente de celle que nous connaissons et qui est de beaucoup la plus générale.

Sa (âtmâ) imâl̆ lokân asṛjata ambho marîcir maram âpo' do' mbhaḥ pareṇa divaṃ dyauḥ pratishṭhântarikshaṃ pṛthivî maro yâ marîcayaḥ adhastât tâ âpaḥ.

« L'âtman créa ces mondes : *ambhas, marîci, mara, âpas* (les eaux). Ce (monde appelé) *ambhas* est au-delà du ciel, le ciel est la base (du monde appelé *ambhas*); les *marîcis* (rayons de lumière) sont le (monde) de l'atmosphère; *mara* est la terre; au-dessous sont les *âpas* (les eaux). »

Mais les mondes ne furent pas considérés seulement comme les grandes divisions de l'univers. Ceux dont les profondeurs étaient inaccessibles aux investigations de l'homme, comme l'atmosphère et le ciel, devinrent la demeure des « partis » (*pretâḥ*) ou des morts. C'est dans leur sein que la vie se continuait sous de nouvelles formes ou que, suivant une conception antérieure sans doute à celle de la transmigration, séjournaient les âmes des *pitris*. C'est aussi parmi ces mondes que les dieux jouissaient de leur félicité et de leur gloire. Sous l'influence de ces idées, l'acception du mot *loka* s'élargit et l'on entendit aussi par mondes les demeures spéciales affectées dans les espaces célestes au séjour des différentes créatures divines et semi-divines dont la mythologie avait peuplé le ciel. De là, de nombreuses subdivisions des mondes, qui s'augmentèrent encore quand, dans leurs spéculations mystiques, les Brâhmanes eurent imaginé, à côté des *lokas* mythologiques, des *lokas* philosophiques, pourrait-on dire, formant les différents degrés de l'échelle sur laquelle les créatures devaient

s'élever pour arriver à goûter dans le sein de Brahma la béatitude absolue et le repos éternel.

Ces deux points de vue se sont confondus dans les anciennes Upanishads, ou plutôt les idées nouvelles ont gardé à cet égard l'ancien vocabulaire, et la mythologie n'y est plus guère que verbale. En tous cas, le mot *loka* y signifie presque toujours les conditions d'existence résultant, pour ceux dont la vie a cessé sur la terre et qui la continuent dans d'autres régions de l'univers, de tel ou tel état de progression morale. Les passages que nous allons rassembler nous apprendront quelles sont les catégories principales imaginées à cet égard par les Brâhmanes et les idées qui se rattachaient à chacune d'elles.

Nous trouvons *Bṛh. âr. Up.* 3. 6. 1 l'énumération des différents mondes qui sont tissus et tramés (*otâç ca protâç ca*) les uns sur les autres. La terre est tissue et tramée sur les eaux; les eaux sont tissues et tramées sur l'air; l'air est tissu et tramé sur les mondes de l'atmosphère; les mondes de l'atmosphère sont tissus et tramés sur les mondes des Gandharvas; les mondes des Gandharvas sont tissus et tramés sur les mondes d'âditya (le soleil); les mondes d'âditya sont tissus et tramés sur les mondes de la lune; les mondes de la lune sont tissus et tramés sur les mondes des étoiles (*nakshatra*); les mondes des étoiles sont tissus et tramés sur les mondes des dieux; les mondes des dieux sont tissus et tramés sur les mondes d'Indra; les mondes d'Indra sont tissus et tramés sur les mondes de Prajâpati; enfin les mondes de Prajâpati sont tissus et tramés sur les mondes de Brahma.

La *Bṛh. âr. Up.* 4. 3. 31 nous indique en ces termes une autre gradation des *lokas* au point de vue du bonheur qu'ils offrent aux créatures qui les ont obtenus.

Sa yo manushyânâm râddhaḥ samṛddho bhavaty anyeshâm adhipatiḥ sarvair manushyair bhogaiḥ sampannatamaḥ sa manushyânâm parama ânando'tha ye çataṃ manushyânâm ânandâḥ sa ekaḥ pitṛṇâṃ jitalokânâm ânando'tha ye çataṃ pitṛṇâṃ jitalokânâm ânandâḥ sa eko gandharvaloka ânando'tha ye çataṃ gandharvaloka ânandâḥ sa ekaḥ karmadevânâṃ ânando ye karmaṇâ devatvam abhisampadyante atha ye çataṃ karmadevânâm ânandâḥ sa eka âjânadevânâm ânando yaç ca çrotriyo' vṛjino' kâmahato 'tha ye çataṃ âjânadevânâm ânandâḥ sa ekaḥ prajâpatiloka ânando yaç ca çrotriyo' vṛjino' kâmahato' tha ye çataṃ prajâpatiloka ânandâḥ sa eko brahmaloka ânando yaç ca çrotriyo' vṛjino' kâmahato' thaisha eva parama ânandaḥ.

« Le bonheur de celui qui, parmi les hommes, est muni de tous ses membres, pourvu de richesses, seigneur des autres et doté au suprême degré de toutes les jouissances humaines, est le suprême bonheur des hommes ; un bonheur des *pitris* qui ont gagné les mondes équivaut à cent bonheurs des hommes ; un bonheur du monde des Gandharvas équivaut à cent bonheurs des *pitris* qui ont gagné les mondes ; un bonheur de ceux qui sont devenus dieux au moyen du sacrifice équivaut à cent bonheurs du monde des Gandharvas ; un bonheur de ceux qui sont dieux de naissance et de celui qui est versé dans la science sacrée, droit et sans désirs, équivaut à cent bonheurs de ceux qui sont devenus dieux au moyen du sacrifice ; un bonheur du monde de Prajâpati et de celui qui est versé dans la science sacrée, droit et sans désirs, équivaut à cent bonheurs des dieux de naissance ; un bonheur du monde de Brahma et de celui qui est versé dans la science sacrée, droit et sans désir, équivaut à cent bonheurs du monde de Prajâpati ; c'est le bonheur suprême. »

Il est intéressant de rapprocher de ce passage cet autre, emprunté à la *Taitt. Up.* 2. 8, qui en est évidemment une variante.

Saishânandasya mîmâṃsâ bhavati. yuvâ syât sâdhu yuvâdhyâyikaḥ. âçishṭho dṛḍhishṭho balishṭhaḥ. tasyeyaṃ pṛthivî sarvâ vittasya pûrṇâ syât. sa eko mânusha ânandaḥ. te ye çataṃ mânushâ ânandâḥ sa eko manushyagandharvâṇâm ânandaḥ. çrotriyasya câkâmahatasya. te ye çataṃ manushyagandharvâṇâm ânandâḥ. sa eko devagandharvâṇâm ânandaḥ. çrotriyasya câkâmahatasya. te ye çataṃ devagandharvâṇâm ânandâḥ. sa ekaḥ pitṛṇâṃ ciralokalokânâm ânandaḥ. çrotriyasya câkâmahatasya. te ye çataṃ pitṛṇâṃ ciralokalokânâm ânandâḥ. sa eka âjânajânâṃ devânâm ânandaḥ. çrotriyasya câkâmahatasya. te ye çataṃ âjânajânâṃ devânâm ânandâḥ. sa ekaḥ karmadevânâm ânandaḥ. ye karmaṇâ devân api yanti. çrotriyasya câkâmahatasya. te ye çataṃ karmadevânâm ânandâḥ. sa eko devânâm ânandaḥ. çrotriyasya câkâmahatasya. te ye çataṃ devânâm ânandâḥ. sa eka indrasyânandaḥ. çrotriyasya câkâmahatasya. te ye çataṃ indrasyânandâḥ. sa eko bṛhaspater ânandaḥ. çrotriyasya câkâmahatasya. te ye çataṃ bṛhaspater ânandâḥ. sa eka prajâpater ânandaḥ çrotriyasya câkâmahatasya. te ye çataṃ prajâpater ânandâḥ. sa eko brahmaṇa ânandaḥ çrotriyasya câkâmahatasya.

« Voici la *Mîmâṃsâ* du bonheur. Si l'on est jeune, jeune et

appliqué à la lecture du Veda, très-rapide à la course, très-ferme, très-puissant (ou très-fort); si l'on possède toute cette terre remplie de richesse, cette (situation) constitue un bonheur des hommes. Cent bonheurs des hommes équivalent à un bonheur des Gandharvas humains et d'un homme versé dans la science sacrée et dépourvu de désirs. Cent bonheurs des Gandharvas humains équivalent à un bonheur des Gandharvas divins et d'un homme, etc... Cent bonheurs des Gandharvas divins équivalent à un bonheur des *pitris* ayant pour monde un monde de longue durée (où l'on réside longtemps) et d'un homme, etc. Cent bonheurs de *pitris* ayant pour monde un monde de longue durée équivalent à un bonheur des dieux de naissance et d'un homme, etc... Cent bonheurs des dieux de naissance équivalent à un bonheur des dieux (devenus dieux) par le sacrifice et d'un homme, etc. [1]. Cent bonheurs des dieux (devenus dieux) par le sacrifice équivalent à un bonheur des dieux et d'un homme, etc... Cent bonheurs des dieux équivalent à un bonheur d'Indra et d'un homme, etc.... Cent bonheurs d'Indra équivalent à un bonheur de Bṛhaspati et d'un homme, etc... Cent bonheurs de Bṛhaspati équivalent à un bonheur de Prajâpati et d'un homme, etc... Cent bonheurs de Prajâpati équivalent à un bonheur de Brahma et d'un homme versé dans la science sacrée et sans désirs. »

Dans un passage de la *Chând. Up.* 8. 2. 1-10, nous trouvons une nouvelle échelle des mondes plus capricieuse encore, ce semble, que celles qui précèdent. Elle comprend le monde des *Pitris* ou des pères; des *Mâtris* ou des mères; des *Bhrâtris* ou des frères; des *Svasris* ou des sœurs; des *Sakhis* ou des amis; de *Gandhamâlya* ou des parfums et des couronnes; d'*Annapâna* ou du manger et du boire; de *Gîtavâditra* ou du chant et de la musique; et des *Strîs* ou des femmes.

Le dernier morceau important qui concerne les mondes se trouve dans la *Kaush. Up.* 1. 3-5, où nous avons, dans les termes suivants, une curieuse description du *Brahmaloka* ou du monde de Brahma.

Sa etaṃ devayânaṃ panthânam âpadyâgnilokam âgacchati sa vâyulokaṃ sa varuṇalokaṃ sa indralokaṃ sa prajâpatilokaṃ sa brahmalokaṃ tasya ha vâ etasya lokasya hrado muhûrtâ yeshṭihâ vijarâ nadîlyo vṛkshaḥ sâlajyaṃ saṃsthânam aparâjitam âyatanam indraprajâpatî dvâra-

1. Il y a ici interversion de l'ordre suivi dans la *Brh. âr. Up.*

gopau vibhupramitaṃ vicakshaṇâsandy amitaujâḥ paryaṅkaḥ priyâ ca mânasî pratirûpâ ca câkshushî pushpâṇy âdâyâvayato vai ca jagâny ambâç câmbâyavîç câpsaraso 'mbayâ nadyas tam itthaṃvid âgacchati taṃ brahmâhâbhidhâvata mama yaçasâ vijarâṃ vâ ayaṃ nadîṃ prâpanna na ayaṃ jarayishyatîti.

Taṃ pañcaçatâny apsarasâṃ pratiyanti çataṃ phalahastâḥ çataṃ añjanahastâḥ çataṃ mâlyahastâḥ çataṃ vâsohastâḥ çataṃ cûrṇahastâs taṃ brahmâlaṃkareṇâlaṃkurvanti sa brahmâlaṃkâreṇâlaṃkṛto brahmavidvân brahmâbhipraiti sa âgacchaty âraṃ hṛdaṃ taṃ manasâtyeti tam itvâ saṃprativido majjanti sa âgacchati muhûrtân yeshṭihâṃs te 'smâd apadravanti sa âgacchati vijarâṃ nadîṃ tâṃ manasaivâtyeti tat sukṛtadushkṛte dhûnute vâ tasya priyâ jñâtayaḥ sukṛtam upayanty apriyâ dushkṛtaṃ tad yathâ rathena dhâvayan rathacakre paryavekshetaivam ahorâtre paryavekshetaivaṃ sukṛtadushkṛte sarvâṇi ca dvandvâni sa esha visukṛto vidushkṛto brahmavidvân brahmaivâbhipraiti.

Sa âgacchatîlyaṃ vṛkshaṃ taṃ brahmagandhaḥ praviçati sa âgacchati sâlajyaṃ saṃsthânaṃ taṃ brahmarasaḥ praviçati sa âgacchaty aparâjitam âyatanaṃ taṃ brahmatejaḥ praviçati sa âgacchatîndraprajâpatî dvâragopau tâv asmâd apadravataḥ sa âgacchati vibhupramitaṃ taṃ brahmayaçaḥ praviçati sa âgacchati vicakshaṇâṃ âsandîṃ bṛhadrathaṃtare sâmanî pûrvau pâdau çyaitanaudhase câparau pâdau vairûpavairâje anûcye çâkvararaivate tiraççî sâ prajñâ prajñayâ hi vipaçyati sa âgacchaty amitaujasaṃ paryaṅkaṃ sa prâṇas tasya bhûtaṃ ca bhavishyac ca pûrvau pâdau çrîç cerâ câparau bhadrayajñâyajñîye çirshaṇye bṛhadrathaṃtare anûcye ṛcaç ca sâmâni ca prâcînâni yajûṃshi tiraççînâni somâṃçava upastaraṇam udgîtho' paraç ca yaḥ çrîr upabarhaṇâni tasmin brahmâste tam itthaṃvit pâdenaivâgra ârohati.

« Ayant atteint la route des dieux, il[1] arrive au monde d'Agni, puis au monde de Vâyu, puis au monde de Varuṇa, puis au monde d'Indra, puis au monde de Prajâpati, puis au monde de Brahma. Dans ce monde se trouvent le lac *Âra*, les minutes qui détruisent le sacrifice et ses fruits (*Çaṅk.*) (ou, qui détruisent la tige, le corps, *Weber*), la rivière qui n'est pas soumise aux effets

1. Le *Brahmavid*, celui qui possède la science de Brahma.

du temps, l'arbre Ilya, la résidence appelée Sâlajya, la citadelle imprenable, Indra et Prajâpati les deux portiers, le palais Vibhu (*Çaṅk.*)[1], le trône Vicakshaṇa, le lit dont la force est incomparable, l'épouse (la nature), cause du manas, et son reflet, cause de l'œil, tressant les mondes comme des fleurs, et les Apsaras, mères de tout, qui ne périssent pas, et les eaux créatrices. Celui qui possède cette connaissance s'avance et Brahma s'écrie (en s'adressant aux gens de sa suite) accourez vers lui (et accueillez-le) avec la gloire qui m'appartient; il a atteint la rivière qui n'est pas soumise aux effets du temps, il ne vieillira pas.

« Cinq cents Apsaras vont à sa rencontre; cent ont des fruits à la main, cent ont des collyres à la main, cent ont des couronnes à la main, cent ont des vêtements à la main et cent ont du sandal à la main; elles l'ornent avec les ornements de Brahma. Celui qui connaît Brahma étant orné avec les ornements de Brahma s'avance vers Brahma; il arrive au lac *Ara*, il le franchit à l'aide du manas. Quand (ce lac) est approché par ceux qui ne connaissent que le présent (le temporel), ils tombent au fond. Il (celui qui connaît Brahma) arrive aux minutes qui détruisent le sacrifice (ou la tige), elles s'enfuient à sa présence; il arrive à la rivière qui n'est pas soumise aux effets de l'âge, il la traverse par le manas et secoue les (effets des) bonnes et des mauvaises actions. Les parents qui lui sont chers obtiennent ses bonnes actions; ses ennemis obtiennent ses mauvaises actions. De même qu'un homme monté sur un char qu'il fait courir considère les roues de ce char (c'est-à-dire, peut-être, ne les aperçoit plus); de même celui qui connaît Brahma, n'ayant plus ni bonnes ni mauvaises actions, considère le jour et la nuit, les bonnes et les mauvaises actions et toutes les qualités opposées en s'avançant vers Brahma.

« Il atteint l'arbre Ilya, l'odeur de Brahma le pénètre; il atteint la résidence appelée Sâlajya, l'essence de Brahma le pénètre; il atteint la citadelle imprenable, l'éclat de Brahma le pénètre; il arrive auprès d'Indra et de Prajâpati les deux portiers, ils s'écartent à sa présence; il atteint le palais Vibhu, la gloire de Brahma le pénètre. Il atteint le trône Vicakshaṇa, dont les *sâmans* Bṛhat et Rathaṃtara sont les pieds orientaux; les *sâmans* Cyaita et Naudhasa, les pieds occidentaux; les *sâmans*

1. Le passage de la *Chand. Up.* 8. 5. 3 dont celui-ci est une variante amplifiée, donne, au lieu de *vibhupramitam*, *prabhuvimitam*.

Vairûpa et Vairâja sont ses ais horizontaux; les *sâmans* Çâkvara et Raivata sont ses ais transversaux. Ce (trône) est la connaissance, car c'est par la connaissance qu'on (le) voit. Il atteint le lit (la couche) dont la force est incomparable; ce lit est le prâṇa. Ses pieds orientaux sont le passé et l'avenir; ses pieds occidentaux sont la prospérité et le bonheur; les *sâmans* Bhadra et Yajñâyajñîya sont la partie qui est à la tête; les *sâmans* Bṛhat et Rathaṃtara sont les ais horizontaux; les vers du ṛg et du Sâman sont les ais orientaux; les vers du Yajur sont les ais transversaux; les rayons de la lune en sont le coussin; l'*Udgîtha* en est la couverture; la prospérité en est l'oreiller. Brahma repose sur ce lit. Celui qui possède cette connaissance y monte d'abord avec un pied seulement. »

CHAPITRE IV.

LES PRÂNAS.

Les *prâṇas*, ou esprits vitaux, dont la conception remonte à l'époque védique, sont les principes organiques dont la nature est la plus voisine de celle de l'âtman. Ils en ont le caractère principal, à savoir l'absence de forme sensible; et, de même que l'âtman est la source de la vie universelle, les prânas sont les agents généraux et les signes inséparables de la vie individuelle. L'analogie qui existe entre l'idée de l'âtman de celle des prânas, d'une part; de l'autre, le rôle prépondérant qu'ils occupent parmi les fonctions vitales, font que les Upanishads les ont rangés au premier rang des modes généraux de l'être manifesté.

Cette prééminence a même été mise en relief dans ces ouvrages sous une forme littéraire qui en était sans doute alors à ses premiers essais et qui offrait l'avantage d'exposer la suprématie des prânas d'une manière plus pittoresque et plus expressive que par une simple affirmation. C'est, en effet, à l'aide d'un apologue dont paraît issue ou imitée la fable des *Membres et l'Estomac*, que les auteurs des Upanishads se sont plu à signaler l'impuissance des sens qu'auraient abandonnés les prânas et, par conséquent, l'infériorité des premiers à l'égard des seconds.

Ce thème répondait à une idée si bien établie dès l'origine des conceptions védântiques que l'apologue de la rivalité des sens et des prânas se trouve répété avec de légères variantes dans plusieurs Upanishads. Chacune de ces versions m'a paru intéressante à reproduire par les différences mêmes qu'elles présentent entre elles, et je vais les rapprocher les unes des autres en commençant par l'*Udgîtha Brâhmana* (*Bṛh. âr. Up.* 1. 3) qui

paraît en être la première ébauche [1] et dans lequel la parole (*vâc*) et le souffle vital par excellence (*prâṇa*), sont célébrés comme étant les principaux instruments de la récitation de l'*Udgîtha*.

1. 3. 1. *Dvayâ ha prâjâpatyâ devâç câsurâç ca. tataḥ kânîyasâ eva devâ jyâyasâ asurâḥ. ya eshu okeshv aspardhanta te ha devâ ucur hantâsurân yajña udgîthenâtyayâmeti.*

— 2. *Te ha vâcam ûcus tvaṃ na udgâyeti tatheti tebhyo vâg udagâyat. yó vâci bhogas taṃ devebhya âgâyat yat kalyâṇaṃ vadati tad âtmane. te vidur anena vai na udgâtrâtyeshyantîti tam abhidrutya pâpmanâvidhyant sa yaḥ sa pâpmâ yad evedam apratirûpaṃ vadati sa eva sa pâpmâ.*

— 3. *Atha ha prâṇam ûcus tvaṃ na udgâyeti tatheti tebhyaḥ prâna udagâyad yaḥ prâṇe bhogas taṃ devebhya âgâyat yat kalyâṇaṃ jighrati tad âtmane. te vidur anena vai na udgâtrâtyeshyantîti tam abhidrutya pâpmanâvidhyant sa yaḥ sa pâpmâ yad evedam apratirûpaṃ jighrati sa eva sa pâpmâ.*

— 4. *Atha ha cakshur ûcus tvaṃ na udgâyeti tatheti tebhyaç cakshur udagâyad. yaç cakshushi bhogas taṃ devebhya âgâyad yat kalyâṇaṃ paçyati tad âtmane. te vidur anena vai na udgâtrâtyeshyantîti tam abhidrutya pâpmanâvidhyant sa yaḥ sa pâpmâ yad evedam apratirûpaṃ paçyati sa eva sa pâpmâ.*

— 5. *Atha ha çrotram ûcus tvaṃ na udgâyeti tatheti tebhyaḥ çrotram udagâyad yaḥ çrotre bhogas taṃ devebhya âgâyad yat kalyâṇaṃ çṛṇoti tad âtmane. te vidur anena vai na udgâtrâtyeshyantîti tam abhidrutya pâpmanâvidhyant sa yaḥ sa pâpmâ yad evedam apratirûpaṃ çṛṇoti sa eva sa pâpmâ.*

— 6. *Atha ha mana ucus tvaṃ na udgâyeti tatheti tebhyo mana udagâyad yo manasi bhogas taṃ devebhya âgâyad yat kalyâṇaṃ saṃkalpayati tad âtmane. te vidur anena vai na udgâtrâtyeshyantîti tad abhidrutya pâpmanâvidhyant sa yaḥ sa pâpmâ yad evedam apratirûpaṃ saṃkalpayati sa eva sa pâpmaivam u khalv etâ devatâḥ pâpmabhir upâsṛjann evam enâḥ pâpmanâvidhyan.*

— 7. *Atha hemam âsanyaṃ prâṇam ûcus tvaṃ na udgâyeti tatheti tebhya esha prâṇa udagâyat te vidur anena vai na udgâtrâtyeshantîti tam abhidrutya pâpmanâvidhy-*

1. On peut y voir aussi une théorie sur l'origine du mal.

ant sa yathâçmânam ṛtvâ loshṭo vidhvaṃsetaivaṃ haiva vidhvaṃsamânâ vishvañco vineçus tato devâ abhavan parâsurâ bhavaty âtmanâ parâsya dvishan bhrâtṛvyo bhavati ya evaṃ veda.

— 8. *Te hocuḥ kva nu so 'bhûd yo na ittham asaktety ayam âsye'ntar iti 'so' yâsya âṅgiraso 'ṅgânâṃ hi rasaḥ.*

— 9. *Sâ vâ eshâ devatâ dûr nâma dûraṃ hy asyâ mṛtyur dûraṃ ha vâ asmân mṛtyur bhavati ya evaṃ veda.*

— 10. *Sâ vâ eshâ devataitâsâṃ devatânâṃ pâpmânaṃ mṛtyum apahatya yatrâsâṃ diçâm antas tad gamayâṃ cakâra tad âsâṃ pâpmano vinyadadhât tasmân na janam iyân nântam iyân net pâpmânaṃ mṛtyum anvavâyânîti.*

— 11. *Sâ vâ eshâ devataitâsâṃ devatânâṃ pâpmânaṃ mṛtyum apahatyâthainâ mṛtyum atyavahat.*

— 12. *Sa vai vâcam eva prathamâm atyavahat sâ yadâ mṛtyum atyamucyata so' gnir abhavat so'yam agniḥ pareṇa mṛtyum atikrânto dîpyate.*

— 13. *Atha prâṇam atyavahat sa yadâ mṛtyum atyamucyata sa vâyur abhavat so'yaṃ vâyuḥ pareṇa mṛtyum atikrântaḥ pavate.*

— 14. *Atha cakshur atyavahat tad yadâ mṛtyum atyamucyata sa âdityo'bhavat so' sâv âdityaḥ pareṇa mṛtyum atikrântas tapati.*

— 15. *Atha çrotram atyavahat tad yadâ mṛtyum atyamucyata tâ diço' bhavaṃs tâ imâ diçaḥ pareṇa mṛtyum atikrântâḥ.*

— 16. *Atha mano' tyavahat tad yadâ mṛtyum atyamucyata sa candramâ abhavat so' sau candraḥ pareṇa mṛtyum atikrânto bhâty evaṃ ha vâ enam eshâ devatâ mṛtyum ativahati ya evaṃ veda.*

— 17. *Athâtmane' annâdyam âgâyad yad dhi kiṃ cânnam adyate 'nenaiva tad adyata iha pratitishṭhati.*

— 18. *Te devâ abruvann etâvad vâ idaṃ sarvaṃ yad annaṃ tad âtmana âgâsîr anu no' sminn anna âbhajasveti te vai mâbhisaṃviçateti tatheti taṃ samantaṃ pariṇyaviçanta. tasmâd yad anenânnam atti tenaitâs tṛpyaty evaṃ ha vâ enaṃ svâ abhisaṃviçanti bhartâ svânâṃ çreshṭhaḥ pura etâ bhavaty annâdo 'dhipatir ya evaṃ veda ya u haivaṃvidaṃ sveshu pratipattir bubhûshati na hai vâlaṃ bhâryebhyo bhavaty atha ya evaitam anubhavati yo vai tam anubhâryân bubhûshati sa hai vâlaṃ bhâryebhyo bhavati.*

— 19. *So' yâsya âṅgiraso 'ṅgânâṃ hi rasaḥ. prâṇo vâ aṅgânâṃ rasaḥ prâṇo hi vâ aṅgânâṃ rasas tasmâd yasmât kasmâc câṅgât prâṇa utkrâmati tad eva tac chushyaty esha hi vâ aṅgânâṃ rasaḥ.*

— 20. *Esha u eva bṛihaspatir vâg vai bṛihati tasyâ esha patis tasmâd u bṛihaspatiḥ.*

— 21. *Esha u eva brahmaṇaspatir vâg vai brahma tasyâ esha patis tasmâd u brahmaṇaspatiḥ.*

— 22. *Esha u eva sâma vâg vai sâmaisha sâ câmaç ceti tat sâmnaḥ sâmatvaṃ. yad veva samaḥ plushiṇâ samo maçakena samo nâgena sama ebhis tribhir lokaiḥ samo' nena sarveṇa tasmâd veva sâmâçnute sâmnaḥ sâyujyaṃ sa lokatâṃ jayati ya evam etat sâma veda.*

— 23. *Esha u vâ udgîthaḥ prâṇo vâ ut prâṇena hîdaṃ sarvam uttabdhaṃ vâg eva gîthoccagîtha ceti sa udgîthaḥ.*

— 24. *Tad dhâpi brahmadattaç caikitâneyo râjânaṃ bhakshayann uvâcâyaṃ tyasya râjâ mûrdhânaṃ vipâtayatâd yad ito' yâsya âṅgiraso' nyenodagâyad iti vâcâ ca hy eva sa prâṇena codagâyad iti.*

— 25. *Tasya haitasya sâmno yaḥ svaṃ veda bhavati hâsya svaṃ tasya vai svara eva svaṃ tasmâd ârtvijyaṃ karishyan vâci svaram iccheta tayâ vâcâ svarasaṃpannayârtvijyaṃ kuryât tasmâd yajñe svaravantaṃ didṛikshanta eva. atho yasya svaṃ bhavati bhavati hâsya svaṃ ya evam etat sâmnaḥ svaṃ veda.*

— 26. *Tasya haitasya sâmno yaḥ suvarṇaṃ veda bhavati hâsya suvarṇaṃ tasya vai svara eva suvarṇaṃ bhavati hâsya suvarṇaṃ ya evam etat sâmnaḥ suvarṇaṃ veda.*

— 27. *Tasya haitasya sâmno yaḥ pratishṭhâṃ veda prati ha tishṭhati tasya vai vâg eva pratishṭhâ vâci hi khalv esha etat prâṇaḥ pratishṭhito gîyate' nna ity u haika âhuḥ.*

1. 3. 1 « Deux sortes (de créatures) sont issues de Prajâpati ; ce sont les Devas et les Asuras [1]. Mais les Devas étaient les moins

1. C'est-à-dire, d'après Çankara, les prânas, ou la voix etc., de Prajâpati. *Ke te devâç câsurâç ca tasyaiva prajâpateḥ prâṇâ vâg ddayaḥ.* Quant à la distinction des Devas et des Asuras, voici comment le même commentateur l'établit : *katham punas teshâm devâsuratvam. ucyate çâstrajanitajnânakarmabhâvitâ dyotanâd devâ bhavanti. ta eva svâbhâvikapratyakshânumânajanitadṛishṭaprayojanakarmajnânabhâvitâ asurâḥ.* « Les Devas, ainsi appelés de ce qu'ils brillent, trouvent leur satisfaction dans les œuvres et la science qui ressortent des livres sacrés. Les Asuras trouvent la leur dans la science et les œuvres dont on voit le but et qui résultent des données naturelles de la perception et de l'inférence. »

nombreux[1], et les Asuras l'emportaient par le nombre[2]. Ils rivalisèrent entre eux dans ces mondes. Les Devas dirent : « — Emportons-le sur les Asuras dans le sacrifice au moyen de l'Udgîtha. »

— 2 « Ils dirent à la parole : « Récite pour nous l'Udgîtha. » — « Soit » (répondit-elle). Et la parole récita pour eux l'Udgîtha. Par cet acte, la parole donna aux Devas la jouissance[3] qui est en elle; le fait de bien s'exprimer[4] est pour elle. Les (Asuras) se dirent : — « Par cette (voix) qui récite l'Udgîtha, ils (les Devas) l'emporteront (sur nous). » Courant sur elle, ils la blessèrent avec le péché[5]. Là est le péché : quand on prononce des paroles inconvenantes[6], il y a péché.

— 3 « Puis, ils (les Devas) dirent au prâna : — « Récite pour nous l'Udgîtha. » — « Soit » (répondit-il). Et le prâṇa récita pour eux l'Udgîtha. Par cet acte, le prâṇa donna aux Devas la jouissance qui est en lui; le fait de bien odorer est pour lui. Les (Asuras) se dirent : — « Par (ce prâṇa) qui récite l'Udgîtha, ils (les Devas) l'emporteront (sur nous). » — Courant sur lui, ils le blessèrent avec le péché. Là est le péché : quand on respire des odeurs inconvenantes, il y a péché.

— 4 « Puis, ils (les Devas) dirent à la vue : — « Récite pour nous l'Udgîtha. » — Soit » (répondit-elle). Et la vue récita pour eux l'Udgîtha. Par cet acte, la vue donna aux Devas la jouissance qui est en elle; le fait de bien voir est pour elle. Les (Asuras) se dirent : — « Par cette (vue) qui récite l'Udgîtha, ils (les Devas) l'emporteront sur nous. » — Courant sur elle, ils la blessèrent avec le péché. Là est le péché : quand on voit des choses inconvenantes, il y a péché.

— 5 « Puis, ils les (Devas) dirent à l'ouïe : « Récite pour nous l'Udgîtha. » — « Soit » (répondit-elle), et l'ouïe récita pour eux l'Udgîtha. Par cet acte, l'ouïe donna aux Devas la jouissance qui est en elle; le fait de bien entendre est pour elle. Les (Asuras) se dirent : — « Par cette (ouïe) qui récite pour nous l'Udgîtha, ils (les Devas) l'emporteront sur nous. » — Courant sur

1. Ou les moins forts. *Kaniyâmso'lpâ eva devâh.* Çank.

2. Ou par la force. La raison en est, d'après Çankara, que l'impulsion naturelle vers les œuvres et la science (mondaines) est la plus considérable. *Svâbhâviki hi karmajnânapravrttir mahattarâ.*

3. *Bhogah phalam.* Çank.

4. *Yat kalyânam çobhanam vadati varnân abhinirvartayati.* Çank.

5. C'est-à-dire, ils la rendirent pécheresse, ils l'unirent au péché. *Papmanâvidhyan tâditavantah samyojitavanta ity arthah.* Çank.

6. *Apratirûpam ananurûpam çâstrapratishiddham.* Çank.

elle, ils la blessèrent avec le péché. Là est le péché : quand on entend des choses inconvenantes, il y a péché.

— 6 « Puis, ils (les Devas) dirent au manas : — « Récite pour nous l'Udgîtha. » — « Soit » (répondit-il). Et le manas récita pour eux l'Udgîtha. Par cet acte, le manas donna aux Devas la jouissance qui est en lui ; le fait de bien penser est pour lui. Les (Asuras) se dirent : — « Par ce manas qui récite l'Udgîtha, ils (les Devas) l'emporteront (sur nous). » — Courant sur lui, ils le blessèrent avec le péché. Là est le péché : quand on pense d'une manière inconvenante, il y a péché. Ainsi ils maltraitèrent ces divinités avec le péché ; ainsi ils les blessèrent avec le péché.

— 7 « Puis, ils (les Devas) dirent au prâṇa appelé *âsanya*[1] : « Récite pour nous l'Udgîtha. » — « Soit » (répondit-il). Et ce prâṇa récita pour eux l'Udgîtha. Les (Asuras) se dirent : — « Par ce (prâṇa âsanya) qui récite l'Udgîtha, ils (les Devas) l'emporteront (sur nous). » Courant sur lui, ils le blessèrent avec le péché. Alors, comme une motte de terre se brise en venant heurter un rocher, ils se brisèrent et périrent chacun de leur côté. Alors ils devinrent Devas[2] et les Asuras périrent. (Tel) devient (celui qui remplit les mêmes conditions)[3], l'ennemi, le

1. C'est-à-dire qui est situé dans la bouche.

2. Par suite de la mort des Asuras, c'est-à-dire par suite de l'éloignement des péchés résultant des rapports naturels (avec les objets des sens qui les empêchaient d'être dieux), la parole et les autres facultés devinrent dieux parce qu'elles se réunissent au souffle vital qui réside dans la bouche et qui a pour attribut d'être sans commerce (avec les objets des sens). *Asuravinâçâd devalvapratibandhabhûtebhyaḥ svâbhâvikâsaṃgajanitapâpmabhyo viyogât . asaṃsargadharmimukhyaprâṇâçrayabalâd devâ vâgadâyaḥ prakṛtâ abhavan.* Çank.

3. Quand (le sacrifiant dans une naissance antérieure) a examiné ce récit sacré, quand il a considéré dans cet ordre les divinités telles que la parole et les autres et qu'il les a repoussées comme renfermant les souillures qui résultent du contact (avec les objets des sens), quand il a compris, qu'à cause de l'âtman dont il a la nature, le prâṇa principal ne renferme pas de souillures, quand il a abandonné l'idée que l'âtman est différent selon les différences des corps individuels, tels que la parole, etc., qu'on croit être l'âtman, il obtient la nature de Prajâpati là présent, telle qu'elle est indiquée par les préceptes sacrés, qui répond à l'idée du corps sous la forme de Virâj et qui présente la parole etc. sous la nature du feu etc. Et c'est ainsi que le sacrifiant actuel obtient l'état de Prajâpati. *Etâṃ evâkhyâyikârûpâṃ çrutiṃ dṛshṭvâ tenaiva kramena vâgâdidevataḥ parîkshya tâç câpohyâsaṃgapâpmâspadadoshavattvenâdoshâspadaṃ mukhyaṃ prâṇam âtmatvenopagamya vâgâdyâdhyâtmikapiṇḍamâtraparicchinnâtmâbhimânaṃ hitvâ vairâjapiṇḍâbhimânaṃ vâgâdyagnyâdyâtmavishayaṃ vartamânaprajâpatitvaṃ çâstraprakâçitaṃ pratipannaḥ tathaivâyaṃ yajamânas tenaiva vidhinâ bhavati.* Çank.

neveu[1] de celui qui possède cette connaissance périt (aussi) par l'âtman.

— 8. « Ils (les Devas, c.-à-d. les organes énumérés ci-dessus) dirent : « Où est celui qui nous a établis ainsi[2] ? » Il est dans la bouche. C'est pour cela qu'il est appelé *ayâsya*[3]. Il est *âṅgirasa* parce qu'il est l'essence des membres (*gânâṃ rasaḥ*)[4].

— 9. « Le nom de cette divinité est *dûr*, car la mort est loin (*dûram*) d'elle. La mort est loin de celui qui possède cette connaissance.

— 10. « Cette divinité après avoir écarté le péché, c'est-à-dire la mort, de ces divinités, le relégua à l'extrémité des points cardinaux[5] ; c'est là qu'elle fixa leurs péchés. Il ne faut donc pas aller auprès d'un peuple (étranger) ; il ne faut pas aller à l'extrémité (des points cardinaux) ; ne poursuivons pas le péché, la mort.

— 11. « Cette divinité[6] écarta le péché, la mort de ces divinités, puis les sauva de la mort[7].

— 12. « Elle sauva de la mort la parole d'abord. Quand (la

1. Le neveu, d'après Çankara, représente le péché contraire à la nature de Prajâpati que l'âtman, sous la forme de Prajâpati, fait périr. — *Prajâpatisvarûpenâtmanâ parâ câsya prajâpatitvapratipakshabhûtaḥ pâpma bhrâtrvyo bhavati.*

2. Qui nous a donné la nature de Devas au moyen de l'âtman. *Asakta sañjitavân devabhâvam âtmatvenopagamitavân.* Çank.

3. Nous avons ici un jeu de mots, ou une fausse étymologie, basée sur le mot *âsya* « bouche. » *Ayâsya* est d'après le *Dict. de St.-P.* le nom d'un des *Angiras* et d'un auteur d'hymnes védiques.

4. Nouveau jeu de mots étymologique. *âṅgirasa* signifie descendant des *Angiras.*

5. D'après Çank. la désignation de *diçaḥ*, points cardinaux, s'applique aux pays habités par les peuples qui ont eu le privilège de la révélation védique. L'extrémité des points cardinaux indique donc les contrées peuplées par les infidèles. La fiction imaginée ici pour dissuader de tout commerce avec ces nations est remarquable à plusieurs titres. — *Nanu nâsti diçâm antaḥ katham antam gamitavân ity ucyate. çrautavijñânavajjanâvadhinimittakalpitatvâd diçâm tadvirodhajanâdhyushita eva deço diçâm anto deçânto' ranyam.* Çank.

6. Par les mots « cette divinité, » le fruit de la connaissance que l'âtman est le prâna, fruit qui consiste pour la parole, etc., à acquérir la nature d'Agni, est indiqué. *Sâ vâ eshâ devatâ tadetat prânâtmajñânakarmaphalam vâgâdinâm agnyâdyâtmatvam ucyate.* Çank.

7. M. à m. les porta au-delà de la mort en les unissant, d'après Çank. aux divinités élémentaires telles que le feu, etc. auxquelles elles correspondent et dont elles deviennent inséparables après la mort. *Tasmât sa eva prâna enâ vâgâdidevataḥ prakṛtam pâpmânam mṛtyum atity avahat prâyayat svam svam aparichinnam agnyâdidevatâtmarûpam.* Çank.

parole) eut échappé à la mort, elle devint le feu (*agni*). Ce feu après avoir franchi la mort fait briller ses flammes.

— 13. « Puis elle sauva de la mort le prâṇa[1]. Quand (le prâṇa) eut échappé à la mort il devint l'air. Cet air après avoir franchi la mort purifia.

— 14. « Puis elle sauva de la mort la vue. Quand (la vue) eut échappé à la mort elle devint le soleil. Ce soleil après avoir franchi la mort échauffa.

— 15. « Puis elle sauva de la mort l'ouïe. Quand (l'ouïe) eut échappé à la mort elle devint les points cardinaux. Ces points cardinaux après avoir franchi la mort devinrent libres[2].

— 16. « Puis elle sauva de la mort le manas. Quand (le manas) eut échappé à la mort il devint la lune. La lune après avoir franchi la mort brilla. De même cette divinité sauve de la mort celui qui possède cette connaissance.

— 17. « Puis elle loua pour elle-même, au moyen de l'*udgîtha*, la nourriture. Car toute la nourriture qui est mangée, est mangée par le prâṇa[3] seul; c'est par la nourriture qu'elle (cette divinité) subsiste.

— 18. Les Devas[4] dirent : « Voilà; tout ce qui est nourriture a été loué par toi et pour toi-même au moyen de l'*udgîtha*. Fais-nous y participer. » — « Entrez en moi (répondit le prâṇa). » — « Soit » (dirent-ils) et ils le pénétrèrent de toutes parts. C'est pourquoi toute la nourriture qu'il (le prâṇa) mange sert à leur satisfaction (à celle des Devas). Les parents[5] de celui qui possède cette connaissance pénètrent en lui; il est le protecteur des siens; il est le meilleur; il marche en avant; il mange la nourriture; il est le maître suprême. Celui qui contrarie[6] à l'égard des siens l'homme qui possède une telle connaissance est impuissant à soutenir ceux qui dépendent de lui; mais celui qui se prête aux désirs de l'homme qui possède une telle connaissance et qui s'efforce, à

1. C'est-à-dire l'odorat. *ghrânah prânah*. Çank.

2. Ce dernier membre de phrase n'est pas dans le texte. M. Röer le supplée, j'ignore d'après quelle autorité.

3. *Anenaiva prânenaiva*. Çank.

4. *Te vâgâdayo devâh svavishayadyotanâd devâh*. « Les Devas, c.-à-d. la parole, etc. » ces organes sont appelés Devas parce qu'ils éclairent (*dyotanât*) leurs objets. Çank.

5. Çankara explique *sva* par les siens et dit qu' « entrer en lui » signifie qu'il devient le soutien. *Svâ jñâtaya abhisamviçanti vâgâdaya iva prânam jñâtînâm âçrayanîyo bhavatîty abhiprâyah*. Çank.

6. *Pratipattih pratikûlo bubhûshati pratispardhî bhavitum icchati*. Çank.

son exemple, de soutenir les personnes qui dépendent de lui est capable de subvenir à cette tâche.

— 19. « Celui qui est placé dans la bouche (le prâṇa) est *âṅgirasa*, car il est l'essence des membres[1]. Le prâṇa est l'essence des membres, il est bien l'essence des membres. De ce fait que, de quelque membre que s'échappe le prâṇa, ce membre se dessèche, il résulte bien qu'il (le prâṇa) est l'essence des membres.

— 20. « Il est aussi Bṛhaspati. La parole est *bṛhatî*[2]; il en est le maître (*pati*). Il est donc Bṛhaspati.

— 21. « Il est aussi Brahmaṇaspati. La parole est Brahma; il en est le maître. Il est donc Brahmaṇaspati.

— 22. « Il est aussi le Sâma. La parole est sâma. Sâma est *sâ* et *ama*. C'est pour cela que sâma a la qualité d'être sâma[3]. Comme il (le prâṇa) est semblable (*sâma*) à une abeille, semblable à un moucheron, semblable à un éléphant, semblable à ces trois mondes, semblable à tout cet univers, — il est sâma. Celui qui possède cette connaissance du sâma obtient la communion avec le sâma, l'unité de lieu[4] avec lui.

— 23. « Il est aussi l'*udgîtha*. Le prâṇa est *ut*, car l'univers est soutenu (*ut*tabdha) par le prâṇa La parole est *gîtha*. Il est *ud* et *gîtha;* il est donc *udgîtha*.

— 24. « Ici (s'applique cette anecdote) : Brahmadatta Caikitâneya dit en buvant le (jus) brillant (du soma) : « — Que ce (jus) brillant (du soma) fasse tomber ma[5] tête si Ayâsya âṅgirasa récita l'*udgîtha* autrement qu'avec lui (le prâṇa). » Il récita donc l'*udgîtha* au moyen de la parole et du prâṇa.

— 25. « Celui qui connaît la richesse de ce sâma obtient sa richesse propre. Le chant[6] est sa richesse. Que celui donc qui doit accomplir les fonctions de ṛtvij ait le désir d'avoir le chant dans la voix; qu'au moyen de cette voix douée de chant il accomplisse les fonctions de ṛtvij. C'est pourquoi on désire voir dans le sacri-

1. Même jeu de mots que plus haut, 1. 3, 8.

2. La *bṛhatî* est un mètre védique.

3. *Katham ity âha vâg vai sâ yat kim cit strîçabdibhâdheyavasturishayo hi sarvanâmaçabdah. tathâmah esha prânah sarvapumçabdâbhidheyavastuvishayo' mah çabdah. kena me paumsyâni nâmâny âpnoshîti prâneneti brûyât kena me strînâmânîti vâceti çrutyantarât. vâk prânâbhidhânabhûtau sâmaçabdau.* Çank.

4. Çankara explique *lokatâm* par *sâlokyam.*

5. *Tyasya tasya mama.* Çank.

6. M. Röer traduit *svara* par « notes musicales »; Çank. explique ce mot par *kanthagatam mâdhuryam* « l'agrément, l'art dont le siége est dans la gorge. »

fice un célébrant bon chanteur, de même qu'on désire voir quelqu'un ayant de la richesse. Celui qui connaît ainsi la richesse de ce sâma obtient la possession de sa richesse.

— 26. « Celui qui connaît l'or de ce sâma, obtient son or. Le chant est son or. Celui qui connaît ainsi l'or de ce sâma, obtient de l'or.

— 27. « Celui qui connaît la base de ce sâma possède une base. La parole est sa base, car ce prâṇa est basé sur la parole. D'autres disent qu'il est basé sur la nourriture. »

Ce passage qui est empreint de toute la mysticité pédantesque et bizarre des Brâhmaṇas proprement dits se retrouve sous la forme suivante dans un passage de la *Chândyoya Upanishad* 1. 2. 1-12, où la théorie de l'origine du mal paraît surtout avoir préoccupé l'auteur et se trouve plus clairement exposée que dans la *Bṛh. âr. Up.*

— 1. 2. 1. *Devâsurâ ha vai yatra saṃyetire ubhaye prâjâpatyâs tad dha devâ udgîtham âjahrur anenainân abhibhavishyâma iti.*

— 2. *Te ha nâsikyaṃ prâṇam udgîtham upâsâṃ cakrire taṃ hâsurâḥ pâpmanâ vividhuḥ tasmât tenobhayaṃ jighrati surabhi ca durgandhi ca pâpmanâ hy esha viddhaḥ.*

— 3. *Athâ ha vâcam udgîtham upâsâṃ cakrire tâṃ hâsurâḥ pâpmanâ vividhus tasmât tayobhayaṃ vadati satyaṃ cânṛtaṃ ca pâpmanâ hy eshâ viddhâ.*

— 4. *Atha ha cakshur udgîtham upâsâṃ cakrire tad dhâsurâḥ pâpmanâ vividhus tasmât tenobhayaṃ paçyati darçanîyaṃ câdarçanîyaṃ ca pâpmanâ hy etad viddham.*

— 5. *Atha ha çrotram udgîtham upâsâṃ cakrire tad dhâsurâḥ pâpmanâ vividhus tasmât tenobhayaṃ çṛṇoti çravaṇîyaṃ câçravaṇîyaṃ ca pâpmanâ hy etad viddham.*

— 6. *Atha ha mana udgîtham upâsâṃ cakrire tad dhâsurâḥ pâpmanâ vividhus tasmât tenobhayaṃ saṃkalpate saṃkalpanîyaṃ câsaṃkalpanîyaṃ ca pâpmanâ hy etad viddham.*

— 7. *Atha ha ya evâyaṃ mukhyaḥ prâṇas tam udgîtham upâsâṃ cakrire taṃ hâsurâ ṛtvâ vidadhvaṃsur yathâçmânam âkhaṇam ṛtvâ vidhvaṃseta.*

— 8. *Evaṃ yathâçmânam âkhaṇam ṛtvâ vidhvaṃseta evaṃ haiva sa vidhvaṃsate ya evaṃvidi pâpaṃ kâmayate yaç cainam abhidâsati sa'esho' çmâkhaṇaḥ.*

— 9. *Naivaitena surabhi na durgandhi vijânâty apahatapâpmâ hy esha tena yad açnâti yat pibati tenetarân prâ-*

ṇân avati etam u evântato' vittvotkrâmati vyâdadâty evântata iti.

— 10. *Taṃ hâṅgirâ udgîtham upâsâṃ cakra etâm u evâṅgirasaṃ manyante aṅgânâṃ yad rasaḥ.*

— 11. *Tena taṃ ha bṛhaspatir udgîtham upâsâṃ cakra etam u eva bṛhaspatiṃ manyante vâg ghi bṛhatî tasyâ esha patiḥ.*

— 12. *Tena taṃ hâyâsya udgîthaṃ upâsâṃ cakra etam u evayâsyaṃ manyanta âsyâd yad ayate.*

1. 2. 1. « Quand les Devas et les Asuras, les uns et les autres issus de Prajâpati, entrèrent en lutte, les Devas se saisirent de l'*udgîtha* (en disant) : — « Nous l'emporterons par là sur eux ».

— 2. « Ils adorèrent comme l'*udgîtha* le prâṇa dont le siége est dans les narines. Les Asuras le blessèrent avec le péché. C'est pour cela qu'il (le prâṇa) perçoit les bonnes et les mauvaises odeurs; il a été, en effet, blessé par le péché.

— 3. « Puis ils adorèrent la parole comme l'*udgîtha*. Les Asuras la blessèrent avec le péché. C'est pour cela qu'elle exprime la vérité et le mensonge; elle a été, en effet, blessée par le péché.

— 4. « Puis ils adorèrent la vue comme l'*udgîtha*. Les Asuras la blessèrent avec le mal. C'est pour cela qu'elle voit ce qu'il faut voir et ce qu'il ne faut pas voir; elle a été, en effet, blessée par le péché.

— 5. « Puis ils adorèrent l'ouïe comme l'*udgîtha*. Les Asuras la blessèrent avec le mal. C'est pour cela qu'elle entend ce qu'il faut entendre et ce qu'il ne faut pas entendre; elle a été, en effet, blessée par le péché,

— 6. « Puis ils adorèrent le manas comme l'*udgîtha*. Les Asuras le blessèrent avec le mal. C'est pour cela qu'il pense à ce à quoi il faut penser et à ce à quoi il ne faut pas penser; il a été, en effet, blessé par le péché.

— 7. « Puis ils adorèrent ce prâṇa dont la bouche est le siége comme l'*udgîtha*. Les Asuras l'ayant approché furent détruits, comme serait détruite (une motte de terre)[1] se heurtant à un rocher de la plus grande dureté.

— 8. « De même que serait détruite (une motte de terre) se heurtant à un rocher des plus durs, ainsi serait détruit celui qui souhaite du mal à celui qui possède cette connaissance et celui

1. *Sâmarthyâl loshtah pâṃçupindah çrutyantarâc câçmani kshipto 'çmabhedanâbhiprâyena tasyâçmanah kim cid apy akṛtvâ svayaṃ vidadhvaṃseta vidiryetaiva vidadhvaṃsur ity arthah.* Çank.

qui lui fait injure. Il (celui qui possède cette connaissance) est comme un rocher des plus durs.

— 9. « Grâce à cela [1] ce n'est pas par le prâṇa principal qu'on discerne les bonnes et les mauvaises odeurs, car il est sans péché. Il soutient les autres prâṇas à l'aide de ce qu'on mange et de ce qu'on boit [2]. Mais enfin (au moment de la mort) [3] n'ayant rien pris [4], il s'élève et quitte (le corps), et produit le bâillement au moment de la mort [5].

— 10. « Aṅgiras l'adora comme l'*udgîtha*. Aussi le considère-t-on comme Aṅgiras, parce qu'il est l'essence des membres.

— 11. « C'est pourquoi Bṛhaspati l'adora comme l'*udgîtha*. Aussi le considère-t-on comme Bṛhaspati parce que la parole est *bṛhatî* et qu'il en est le maître.

— 12. « C'est pourquoi Âyâsya l'adora comme l'*udgîtha*. Aussi le considère-t-on comme âyâsya, parce qu'il vient de la bouche. »

Nous allons passer maintenant aux textes où la rivalité des sens et du prâṇa est présentée sous sa forme définitive.

Bṛh. âr. Up. 1. 5. 21.

Prajâpatir ha karmâṇi sasṛje tâni sṛshṭâny anyonyenâspardhanta vadishyamîy evâham iti vâg âdhre îkshâmy aham iti cakshuḥ çroshyâmy aham iti çrotram evam anyâni karmâṇi yathâ karma tâni mṛtyuḥ çramo bhutvopayeme tâny âpnot tâny âptvâ mṛtyur avârundhat tasmâc chrâmyaty eva vâk çrâmyati cakshuḥ çrâmyati çrotram athemam eva nâpnod yo' yaṃ madhyamaḥ prâṇas tâni jnâtuṃ dadhrire ayaṃ vai naḥ çreshṭho yaḥ saṃcaraṃç câsaṃcaraṃç ca na vyathate na rishyati hantâsyaiva sarve rûpam asâmeti ta etasyaiva sarve rûpam abhavaṃs tasmâd eta etenâkhyâyante prâṇâ iti.

« Prajâpati créa les actions; quand elles furent créées elles rivalisèrent entre elles. La voix dit : « je parlerai » ; la vue dit : « je verrai » ; l'ouïe dit : « j'entendrai »; et les autres actions

1. Grâce à ce que le prâṇa principal n'a pas été blessé par les Asuras. *Yasmân na viddho' surair mukhyas tasmân naivaitena surabhi durgandhi vâ vijânâti ghrânenaiva tad ubhayam vijânâti lokaḥ.* Çaṅk.

2. *Tena mukhyena yad açnâti yat pibati lokas tenâçitena pîtena cetarân ghrânâdîn avati pâlayati tena hi teshâm shithir bhavatîty arthaḥ.* Çaṅk.

3. *Antato 'nte maraṇakâle.* Çaṅk.

4. *Avitvâlabdhvâ.* Çaṅk.

5. Par allusion, sans doute, au rictus qu'on remarque sur le visage des morts.

(dirent la même chose) en ce qui concerne leur acte. La mort, étant devenue (ayant pris la forme de) la fatigue, les saisit et s'empara d'elles (ou les pénétra). S'en étant emparée (ou les ayant pénétrées) la mort les arrêta ; aussi la parole éprouve de la fatigue, la vue éprouve de la fatigue, l'ouïe éprouve de la fatigue ; mais elle ne s'empara pas du prâna qui est au milieu (ou elle ne le pénétra pas). Les (actions) voulurent le connaître. « Celle-là (dirent-elles) est la meilleure d'entre nous qui, en mouvement ou inactive, ne souffre pas et ne périclite pas ; prenons (donc) toutes sa forme. » Elles prirent toutes sa forme et c'est pourquoi elles sont appelées de son nom : « prâṇas ».

Bṛh. âr. Up. 6. 1. 1.

Yo ha vai jyeshṭhaṃ ca çreshṭhaṃ ca veda jyeshṭhaç ca çreshṭhaç ca svânâṃ bhavati prâṇo vai jyeshṭhaç ca creshṭhaç ca jyeshṭhaç ca çreshṭhaç ca svânâṃ bhavaty api ca yeshâṃ bubhûshati ya evaṃ veda.

— 2. *Yo ha vai vasishṭhâṃ veda vasishṭhaḥ svânâṃ bhavati vâg vai vasishṭhâ vasishṭhaḥ svânâṃ bhavaty api ca yeshâṃ bubhûshati ya evaṃ veda.*

— 3. *Yo ha vai pratishṭhâṃ veda pratitishṭhati same pratitishṭhati durge cakshur vai pratishṭhâ cakshushâ hi same ca durge ca pratitishṭhati pratitishṭhati same pratitishṭhati durge ya evaṃ veda.*

— 4. *Yo ha vai saṃpadaṃ veda saṃ hâsmai padyate yaṃ kâmaṃ kâmayate çrotraṃ vai sampat çrotre hîme sarve vedâ abhisaṃpannâḥ saṃ hâsmai padyate yaṃ kâmaṃ kâmayate ya evaṃ veda.*

— 5. *Yo ha vâ âyatanaṃ vedâyatanaṃ svânâṃ bhavaty âyatanaṃ janânâṃ mano vâ âyatanam âyatanaṃ svânâṃ bhavaty âyatanaṃ janânâṃ ya evaṃ veda.*

— 6. *Yo ha vai prajâpatiṃ veda prajâyate ha prajayâ paçubhî reto vai prajâtiḥ prajâyate ha prajayâ paçubhir ya evaṃ veda.*

— 7. *Te heme prâṇâ ahaṃçreyase vivadamânâ brahma jagmus tad dhocuḥ ko no vasishṭha iti taṃ hovâca yasmin va utkrânta idaṃ çarîraṃ pâpîyo manyate sa vo vasishṭha iti.*

— 8. *Vâg ghoccakrâma sâ saṃvatsaraṃ proshyâgatyovâca katham açakata mad ṛte jîvitum iti te hocur yathâ kalâ avadanto vâcâ prâṇantaḥ prâṇena paçyantaç cakshushâ çṛṇvantaḥ crotreṇa vidvâṃso manasâ prajâyamânâ retasaivam ajîvishmeti praviveça ha vâk.*

— 9. *Cakshur hoccakrâma tat saṃvatsaraṃ proshyâgatyovâca katham açakata mad ṛte jîvitum iti te hocur yathâ andhâ apaçyantaç cakshushâ prâṇantaḥ prâṇena vadanto vâcâ çṛṇvantaḥ çrotreṇa vidvâṃso manasâ prajâyamânâ retasaivam ajîvishmeti praviveça ha cakshuḥ.*

— 10. *Çrotraṃ hoccakrâma tat saṃvatsaraṃ proshyâgatyovâca katham açakata mad ṛte jîvitum iti te hocur yathâ badhirâ açṛṇvantaḥ çrotreṇa prâṇavantaḥ prâṇena vadanto vâcâ paçyantaç cakshushâ vidvâṃso manasâ prajâyamânâ retasaivam ajîvishmeti praviveça ha çrotram.*

— 11. *Mano hoccakrâma tat saṃvatsaraṃ proshyâgatyovâca katham açakata mad ṛte jîvitum iti te hocur yathâ mugdhâ avidvâṃso manasâ prâṇantaḥ prâṇena vadanto vâcâ paçyantaç cakshushâ çṛṇvantaḥ çrotreṇa prajâyamânâ retasaivam ajîvishmeti praviveça ha manaḥ.*

— 12. *Reto hoccakrâma tat saṃvatsaraṃ proshyâgatyovâca katham açakata mad ṛte jîvitum iti te hocur yathâ klîvâ aprajâyamânâ retasâ prâṇantaḥ prâṇena vadanto vâcâ paçyantaç cakshushâ çṛṇvantaḥ çrotreṇa vidvâṃso manasaivam ajîvishmeti praviveça ha retaḥ.*

— 13. *Atha ha prâṇa utkramishyan yathâ mahâ suhayaḥ saindhavaḥ paḍbîçaçaṅkûnt saṃvṛhed evaṃ haivemân prâṇânt saṃvavarha te hocur mâ bhagava utkramîr na vai çakshyâmas tvad ṛte jîvitum iti tasyo me baliṃ kuruteti tatheti.*

— 14. *Sa ha vâg uvâca yad vâ ahaṃ vasishṭhâsmi tvaṃ tad vasishṭho' sîti yad vâ ahaṃ pratishṭhâsmi tvaṃ tat pratishṭhâsîti cakshur yad vâ ahaṃ saṃpad asmi tvaṃ tat saṃpad asîti çrotraṃ yad vâ aham âyatanam asmi tvaṃ tad âyatanam asîti mano yad vâ ahaṃ prajâtir asmi tvaṃ tat prajâtir asîti retas tasyo me kim annaṃ kiṃ me vâsa iti yad idaṃ kiṃ câçvabhya â kṛmibhya â kîṭapataṅgebhyas tat te' nnam âpo vâsa iti na ha vâ asyânannaṃ jagdhaṃ bhavati nânannaṃ parigṛhîtaṃ ya evam etad annasyânnaṃ veda tad vidvâṃsaḥ çrotriyâ açishyanta âcâmanty açitvâcâmanty etam eva tad anam anagnaṃ kurvanto manyante.*

6. 1. 1. « Celui qui connaît l'aîné et le meilleur devient l'aîné et le meilleur des siens. Le prâṇa est l'aîné et le meilleur. Celui qui possède cette connaissance devient l'aîné et le meilleur des siens et de ceux qu'il veut.

— 2. « Celui qui connaît la préférable est le préférable parmi

les siens. La parole est la préférable. Celui qui possède cette connaissance est le préférable parmi les siens et parmi ceux qu'il veut.

— 3. « Celui qui connaît la base trouve une base dans une plaine et dans un lieu d'accès difficile. La vue est la base, car elle trouve sa base sur les objets plans et sur ceux dont l'accès est difficile (ou, ici, sur ceux dont la surface est inégale). Celui qui possède cette connaissance, trouve une base dans une plaine et dans un lieu d'accès difficile.

— 4. « Celui qui connaît le trésor thésaurise ce qui fait l'objet de ses désirs. L'ouïe est le trésor, car tous les Védas sont thésaurisés dans l'ouïe. Celui qui possède cette connaissance thésaurise ce qui fait l'objet de ses désirs.

— 5. « Celui qui connaît le refuge devient un refuge pour les siens, un refuge pour les créatures. Le manas est un refuge. Celui qui possède cette connaissance devient un refuge pour les siens, un refuge pour les créatures.

— 6. « Celui qui connaît Prajâpati obtient de la postérité et du bétail. La semence est (la source de) la postérité. Celui qui possède cette connaissance obtient de la postérité et du bétail.

— 7. « Les organes en dispute sur leur prééminence mutuelle vinrent trouver Brahma et lui dirent : — « Quel est le préférable[1] d'entre nous? » — Il leur répondit : — « Le préférable d'entre vous est celui en l'absence duquel le corps est censé se trouver dans le plus mauvais état. »

— 8. « La parole sortit (du corps). Après avoir été absente un an elle revint et dit : — « Comment avez-vous pu vivre sans moi? » — Ils (les autres organes) lui répondirent : — « Nous avons vécu comme des muets privés de l'usage de la parole, mais qui respirent avec le prâna, qui voient avec la vue, qui entendent avec l'ouïe, qui connaissent avec le manas et qui engendrent au moyen de la semence. » — La parole rentra dans (le corps).

— 9. « La vue sortit (du corps). Après avoir été absente un an, elle revint et dit : — « Comment avez-vous pu vivre sans moi? » — Ils lui répondirent : — « Nous avons vécu comme des aveugles privés de l'usage de la vue, mais qui respirent avec le prâna, qui parlent au moyen de la parole, qui entendent avec l'ouïe, qui connaissent avec le manas et qui engendrent au moyen de la semence. » — La vue rentra (dans le corps).

1. Çank. explique *vasishtha* « le préférable » par *yo vasati vâsayati ca* « celui qui demeure et fait demeurer », c.-à-d. qui fixe dans le corps.

— 10. « L'ouïe sortit (du corps). Après avoir été absente un an, elle revint et dit : — « Comment avez-vous pu vivre sans moi ? » — Ils lui répondirent : — « Nous avons vécu comme des sourds privés de l'usage de l'ouïe, mais qui respirent avec le prâṇa, qui parlent au moyen de la parole, qui voient avec la vue, qui connaissent avec le manas et qui engendrent au moyen de la semence. » — L'ouïe rentra (dans le corps).

— 11. « Le manas sortit (du corps). Après avoir été absent un an, il revint et dit : — « Comment avez-vous pu vivre sans moi ? » — Ils lui répondirent : — « Nous avons vécu comme des idiots privés de la faculté de connaître au moyen du manas, mais qui respirent avec le prâṇa, qui parlent au moyen de la parole, qui voient avec la vue, qui entendent avec l'ouïe, qui engendrent au moyen de la semence. » — Le manas rentra (dans le corps).

— 12. « La semence sortit (du corps). Après avoir été absente un an, elle revint et dit : — « Comment avez-vous pu vivre sans moi ? » — Ils lui répondirent : — « Nous avons vécu comme des eunuques privés de la faculté d'engendrer au moyen de la semence, mais qui respirent avec le prâṇa, qui parlent au moyen de la parole, qui voient avec la vue, qui entendent avec l'ouïe, qui connaissent avec le manas. » — La semence rentra (dans le corps).

— 13. « Alors le prâṇa était sur le point de sortir, mais de même qu'un grand et bon cheval originaire du Sindhu secouerait les liens et les pieux (auxquels il serait attaché), de même il secoua les (autres) organes. Ils lui dirent : — « Vénérable, ne sors pas (du corps) car nous ne pourrions pas vivre sans toi. » — « S'il en est ainsi (leur dit-il) faites-moi donc une offrande (en signe d'hommage). » — « Soit » (répondirent les autres organes).

— 14. « La parole dit : — « Si je suis la meilleure, c'est parce que tu es le meilleur[1] ». — La vue dit : — « Si je suis la base, c'est parce que tu es la base ». — L'ouïe dit : — « Si je suis le trésor, c'est parce que tu es le trésor ». — Le manas dit : — « Si je suis le refuge, c'est parce que tu es le refuge ». — La semence dit : — « Si je suis (la source de) la postérité, c'est parce que tu es (la source de) la postérité ». — Le prâṇa dit : — « S'il en est ainsi, quel est donc ma nourriture, quel est mon vêtement (ou mon habitation) ? » — « Toutes ces créatures,

1. *Yad vai aham vasishthâsmi yan mama vasishthatvam tat tavaiva tena vasishthaguṇena tvam tadvasishtho' siti.* Çank.

chevaux, vers, insectes, cigales sont ta nourriture et les eaux ton vêtement. » — Celui qui connaît ainsi la nourriture de cette nourriture (c'est-à-dire du prâṇa[1]) ne saurait manger de nourriture qui ne doive pas être mangée[2], il ne saurait accepter de don qui ne doive pas être accepté[3]. Ceux qui connaissent le Veda, sachant cela, se rincent la bouche avant de manger et après avoir mangé; ils croient donner ainsi des vêtements au prâṇa. »

Quoique peu différente de celle-ci, la version de la *Chând. Up.* me paraît fournir un sujet de comparaison qui ne sera pas sans intérêt pour le lecteur.

5. 1. 1. *Yo ha vai jyeshṭhaṃ ca çreshṭhaṃ ca veda jyeshṭhaç ca ha vai çreshṭhaç ca bhavati prâṇo vâva jyeshṭhaç ca çreshṭhaç ca.*

— 2. *Yo ha vai vasishṭhaṃ veda vasishṭho ha svânâṃ bhavati vâg vâva vasishṭhaḥ.*

— 3. *Yo ha vai pratishṭhâṃ veda prati ha tishṭhaty asmiṃç ca loke'mushmiṃç ca cakshur vâva pratishṭhâ.*

— 4. *Yo ha vai saṃpadaṃ veda saṃ hâsmai kâmâḥ padyante devâç ca mânushâç ca çrotraṃ vâva saṃpat.*

— 5. *Yo ha vâ âyatanaṃ vedâyatanaṃ ha svânâṃ bhavati mano ha vâ âyatanam.*

— 6. *Atha ha prâṇâ ahaṃçreyasi vyûdire' haṃ çreyân asmy ahaṃ çreyân asmîti te ha prâṇâḥ prajâpatiṃ pitaram etyocur bhagavan ko naḥ çreshṭha iti tân hovâca yasmiṃn va utkrânte çarîraṃ pâpishṭhataram iva dṛçyeta sa vaḥ çreshṭha iti.*

— 7. *Sâ ha vâg uccakrâma sâ saṃvatsaraṃ proshya paryetyovâca katham açakatarte maj jîvitum iti yathâ kalâ avadantaḥ prâṇantaḥ prâṇena paçyantaç cakshushâ çṛṇvantaḥ çrotreṇa dhyâyanto manasaivam iti praviveça ha vâk.*

— 8. *Cakshur hoccakrâma tat saṃvatsaraṃ proshya paryetyovâca katham açakatarte maj jîvitum iti yathândhâ apaçyantaḥ prâṇantaḥ prâṇena vadanto vâcâ çṛṇvantaḥ çrotreṇa dhyâyanto manasaivam iti praviveça ha cakshuḥ.*

1. *Ya evam etad annasya prânasyânnam veda.* Çank.

2. *Anannam anadanîyam jagdham bhuktam bhavati.* Çank.

3. *Tathâ nânannam pratigṛhîtam yady apy apratigrâhyam hastyâdi pratigṛhîtam syât tad apy annam eva pratigrâhyam pratigṛhîtam syât tad apy annam eva syât tatrâpy apratigrâhyapratigrahadoshena na lipyate* Çank.

— 9. *Çrotram hoccakrâma tat saṃvatsaram paryetyovâca katham açakatarte maj jîvitum iti yathâ badhirâ açṛṇvantaḥ prâṇantaḥ prâṇena vadanto vâcâ paçyantaç cakshushâ dhyâyanto manasaivam iti praviveça ha çrotram.*

— 10. *Mano hoccakrâma tât saṃvatsaraṃ proshya paryetyovâca katham açakatarte maj jîvitum iti yathâ bâlâ amanasaḥ prâṇantaḥ prâṇena vadanto vâcâ paçyantaç çakshushâ çṛṇvantaḥ çrotreṇaivam iti praviveça ha manaḥ.*

— 11. *Atha ha prâṇa uccikramishyant sa yathâ suhayaḥ paṭabîçaçaṅkûn saṃkhided evam itarân prâṇân samakhidat taṃ hâbhisametyocur bhagavann edhi tvaṃ naḥ çreshṭho 'si motkramîr iti.*

— 12. *Atha hainaṃ vâg uvâca yad ahaṃ vasishṭhâsmi tvaṃ tad vasishṭho' sîty atha hainaṃ cakshur uvâca yad ahaṃ pratishṭhâsmi tvaṃ tat pratishṭhâsîti.*

— 13. *Atha hainaṃ çrotram uvâca yad ahaṃ saṃpad asmi tvaṃ tat saṃpad asîty atha hainaṃ mana uvâca yad aham âyatanam asmi tvaṃ tad âyatanam asîti.*

— 14. *Na vai vâco na cakshûṃshi na çrotrâṇi na manâṃsîty âcakshate prâṇâ ity evâcakshate prâṇo hy evaitâni sarvâṇi bhavati.*

5. 1. 1. Celui qui connaît l'aîné et le meilleur devient l'aîné et le meilleur. Le prâṇa est l'aîné et le meilleur.

— 2. « Celui qui connaît le préférable devient le préférable parmi les siens. La parole est le préférable.

— 3. « Celui qui connaît la base trouve une base dans ce monde-ci et dans l'autre. La vue est la base.

— 4. « Celui qui connaît le trésor obtient les objets de ses désirs dans le monde des dieux et dans celui des hommes. L'ouïe est le trésor.

— 5. « Celui qui connaît le refuge devient le refuge des siens. Le manas est le refuge.

— 6. « Un jour, les organes se querellèrent à propos de la prééminence, (l'un l'autre) disant : — « Je suis le meilleur ; je suis le meilleur. » — Les organes vinrent trouver Prajâpati, leur père, et lui dirent : — « Seigneur, quel est le meilleur d'entre nous ? » — Il leur répondit : — « Le meilleur d'entre vous est celui après le départ duquel on verrait le corps en plus mauvais état. »

— 7. « La parole sortit (du corps). Après une absence d'un

an elle revint et dit : — « Comment avez-vous pu vivre sans moi? » — « Comme des muets qui ne parlent pas, mais qui respirent avec le prâṇa, qui voient avec la vue, qui entendent avec l'ouïe, qui pensent avec le manas. » Alors la parole rentra (dans le corps).

— 8. « La vue sortit (du corps). Après une absence d'un an elle revint et dit : — « Comment avez-vous pu vivre sans moi? » — « Comme des aveugles qui ne voient pas, mais qui respirent avec le prâṇa, qui parlent avec la voix, qui entendent avec l'ouïe, qui pensent avec le manas. » — Alors la vue rentra (dans le corps).

— 9. « L'ouïe sortit (du corps). Après une absence d'un an elle revint et dit : — « Comment avez-vous pu vivre sans moi? » — « Comme des sourds qui n'entendent pas, mais qui respirent avec le prâṇa, qui parlent avec la voix, qui voient avec la vue, qui pensent avec le manas. » — Alors, l'ouïe rentra (dans le corps).

— 10. « Le manas sortit (du corps). Après une absence d'un an il revint et dit : — « Comment avez-vous pu vivre sans moi? » — « Comme des idiots dépourvus de manas, mais qui respirent avec le prâṇa, qui parlent avec la voix, qui voient avec la vue, qui entendent avec l'ouïe. » — Alors le manas rentra (dans le corps).

— 11. « Puis le prâṇa voulant sortir (du corps) secoua les autres organes comme un bon cheval secouerait les liens et les poteaux (auxquels il serait attaché). Mais les organes vinrent le trouver et lui dirent : — « Vénérable, ne t'en va pas; tu es meilleur que nous; ne quitte pas (le corps).

— 12. « Puis la parole lui dit : — « Si je suis la préférable, c'est parce que tu es le préférable. » Puis la vue lui dit : — « Si je suis la base, c'est parce que tu es la base. »

— 13. « Puis l'ouïe lui dit : — « Si je suis le trésor, c'est parce que tu es le trésor. » Puis le manas lui dit : — « Si je suis le refuge, c'est parce que tu es le refuge. »

— 14. « La parole, la vue, l'ouïe, le manas, n'ont pas droit à un nom spécial. Ces organes doivent être appelés prâṇas, car tous ne sont que le prâṇa. »

Dans la *Kaushîtaki Up.*, cette fiction a revêtu différentes formes, mais toutes fort abrégées. Voici d'abord celle qui a le plus de ressemblance avec la légende principale.

2. 14. *Athâto nihçreyasâdânam etâ ha vai devatâ ahamçreyase vivadamânâ asmâc charîrâd uccakramus tad dhâ-*

prâṇat çushkaṃ dâru bhûtaṃ çiçye' thainad vâk praviveça tad vâcâ vadac chiçya evâthainac cakshuḥ praviveça tad vâcâ vadac cakshushâ paçyac chiçya evâthainac chrotraṃ praviveça tad vâcâ vadac cakshushâ paçyac chrotreṇa çṛṇvac chiçya evâthainan manaḥ praviveça tad vâcâ vadac cakshushâ pacyac chrotreṇa çṛṇvan manasâ dhyâyac chiçya evâthainat prâṇaḥ praviveça tat tata eva samuttashṭhau tâ vâ etâḥ sarvâ devatâḥ prâṇe nihçreyasaṃ viditvâ prâṇam eva prajñâtmânam abhisaṃbhûya sahaivaitaiḥ sarvair asmâc charîrâd uccakramus te vâyupravishṭhâ âkâçâtmânaḥ svar îyus tatho evaivaṃ vidvân prâṇe nihçreyasaṃ viditvâ prâṇam eva prajñâtmânam abhisaṃbhûya sahaivaitaiḥ sarvair asmâc charîrâd utkramati sa vâyupravishṭha âkâçâtmâ svar eti sa tad gacchati yatraite devâs tat prâpya yad amṛtâ devâs tad amṛto bhavati ya evaṃ veda.

« Voici (la parabole) de l'investiture de la prééminence (parmi les organes) [1].

« Les divinités (c.-à-d. les organes tels que le prâṇa, la parole et les sens) disputant sur leur prééminence réciproque, sortirent de ce corps qui resta gisant, dépourvu de prâṇa (ou d'organes) et (pareil à) un bloc de bois desséché. Alors la parole rentra (dans le corps) qui s'exprima au moyen de la parole, mais qui resta gisant. Puis la vue rentra dans le corps qui s'exprima au moyen de la parole, vit au moyen de la vue, mais resta gisant. Puis l'ouïe rentra dans le corps qui s'exprima au moyen de la parole, vit au moyen de la vue, entendit au moyen de l'ouïe, mais resta gisant. Puis le manas rentra dans le corps qui s'exprima au moyen de la parole, vit au moyen de la vue, entendit au moyen de l'ouïe, pensa au moyen du manas, mais resta gisant. Puis le prâṇa rentra dans le corps qui se releva. Toutes ces divinités ayant reconnu la prééminence du prâṇa et confondu leur nature avec celle du prâṇa, qui est, lui seul, l'âtman conscient, sortirent du corps avec tous (les prânas : le prâṇa, l'apâna, etc. *Com.*). Ayant l'air pour substance[2], identifiés à l'éther, ils allèrent au ciel.

1. Cette sorte de titre précédant le récit indique bien, ce me semble, que nous avons là un morceau de seconde main, c'est-à-dire un thème jouissant déjà d'une certaine célébrité et qu'il était d'usage de reproduire en le retouchant dans les Upanishads de la seconde période.

2. Le com. lit *vâyupratishṭhâḥ*, c'est-à-dire ayant l'air pour base, support au lieu de *vâyuprarishṭhâḥ*.

« Celui qui possède cette connaissance, qui connaît la prééminence du prâṇa, qui a confondu sa nature avec celle du prâṇa qui est, lui seul, l'âtman conscient, quitte ce corps avec tous ces (prâṇas). Ayant l'air pour substance, identifié à l'éther, il va au ciel ; il va où vont ces dieux (les organes). Celui qui possède cette connaissance, ayant acquis ce qu'ont obtenu les dieux immortels, devient immortel (lui-même). »

Les paragraphes précédents 2. 12 et 13 exposent des idées analogues sous une forme différente.

2. 12. *Athâto daivaḥ parimara etad vai brahma dîpyate yad-agnir jvalaty athaitan mriyate yan na jvalati tasyâdityam eva tejo gacchati vâyuṃ prâṇa etad vai brahma dîpyate yad âdityo dṛçyate' thaitan mriyate yan na dṛçyate tasya candramasam eva tejo gacchati vâyuṃ prâṇa etad vai brahma dîpyate yac candramâ dṛçyate 'thaitan mriyate yan na dṛçyate tasya vidyutam eva tejo gacchati vâyuṃ prâṇa etad vai brahma dîpyate yad vidyud vidyotate' thaitan mriyate yan na vidyotate tasyâ diça eva tejo gacchati vâyuṃ prâṇas tâ vâ etâḥ sarvâ devatâ vâyum eva praviçya vâyau mṛtvâ na mṛcchante tasmâd eva punar udîrata ity adhidaivatam athâdhyâtmam.*

2. 13. *Etad vai brahma dîpyate yad vâcâ vadaty athaitan mriyate yan na vadati tasya cakshur eva tejo gacchati prâṇaṃ prâṇa etad vai brahma dîpyate yac cakshushâ paçyaty athaitan mriyate yan na paçyati tasya çrotram eva tejo gacchati prâṇaṃ prâṇa etad vai brahma dîpyate yac chrotreṇa çṛṇoty athaitan mriyate yan na çṛṇoti tasya mana eva tejo gacchati prâṇaṃ prâṇa etad vai brahma dîpyate yan manasâ dhyâyaty athaitan mriyate yan na dhyâyati tasya prâṇam eva tejo gacchati prâṇaṃ prânas tâ vâ etâḥ sarvâ devatâḥ prâṇam eva praviçya prâṇe mṛtvâ na mṛcchante tasmâd eva punar udîrate tad yadi ha vâ evaṃ vidvâṃsam ubhau parvatâv abhipravarteyâtâṃ dakshiṇaç cottaraç ca tustûrshamâṇau na hainaṃ stṛṇvîyâtâm atha ya enaṃ dvishanti yâṃç ca svayaṃ dveshṭi ta evainaṃ parimriyante.*

« Voici le récit de l'extinction successive des divinités (les éléments, d'une part, et, de l'autre, la parole et les sens dans le prâṇa).

« La flamme du feu est l'éclat de Brahma ; il meurt quand (la flamme) a cessé de briller : la lueur du feu va dans le soleil, le prâṇa va dans l'air. L'aspect du soleil est l'éclat de Brahma ; il

meurt quand (le soleil) a disparu : la splendeur du soleil va dans la lune, le prâṇa va dans l'air. L'aspect de la lune est l'éclat de Brahma ; il meurt quand (la lune) a disparu : la lumière de la lune va dans l'éclair, le prâṇa va dans l'air. La lueur de l'éclair est l'éclat de Brahma ; il meurt quand (l'éclair) a cessé de briller : la lueur de l'éclair va dans les points cardinaux[1], le prâṇa va dans l'air. Toutes ces divinités ayant pénétré dans l'air, étant mortes dans l'air, ne meurent (pourtant) pas. Elles en ressortent. Voilà ce qui regarde les divinités ; voici maintenant ce qui est relatif à l'âtman considéré comme agent.

« L'action de parler est l'éclat de Brahma ; il meurt quand la parole ne se fait pas entendre : l'énergie de la parole va dans la vue, son prâṇa va dans le prâṇa. L'action de voir est l'éclat de Brahma ; il meurt quand l'œil ne voit plus : l'énergie de la vue va dans l'ouïe, son prâṇa va dans le prâṇa. L'action d'entendre est l'éclat de Brahma ; il meurt quand l'ouie n'entend plus : l'énergie de l'ouïe va dans le manas, son prâṇa va dans le prâṇa. L'action de penser est l'éclat de Brahma ; il meurt quand le manas ne pense plus : l'énergie du manas va dans le prâṇa, son prâṇa va dans le prâṇa. Toutes ces divinités ayant pénétré dans le prâṇa, étant mortes dans le prâṇa, ne meurent (pourtant) pas. Elles en ressortent. Si les deux chaînes de montagnes, celle du midi et celle du nord, se resserraient l'une contre l'autre pour écraser celui qui possède cette connaissance, elles ne lui feraient aucun mal. Mais ceux qui le haïssent et ceux qu'il hait périssent tout autour de lui. »

Nous trouvons encore plus loin, *Kaush. Up.* 3. 2 et 3 la reproduction et le développement des mêmes idées ; toutefois ici le cadre primitif a presque complétement disparu.

3. 2. *Sa hovâca prâṇo' smi prajñâtmânaṃ mâm âyur amṛtam ity upâsvâyuḥ prâṇaḥ prâṇo vâ âyur yâvad dhy asmiṃç charîre prâṇo vasati tâvad âyuḥ prâṇena hy evâsmiṃl loke' ṃṛtatvam âpnoti prajñayâ satyaṃ saṃkalpaṃ sa yo mâm âyur amṛtam ity upâste sarvam âyur asmiṃl loka etyâpnoty amṛtatvam akshitiṃ svarge loke tad dhaika âhur ekabhûyaṃ vai prâṇâ gacchantîti na hi kaç cana çaknuyât sakṛd vâcâ nâma prajñâpayitum cakshushâ rûpaṃ*

1. Ou dans l'air, d'après une autre leçon qui donne un meilleur sens ; car, ainsi que le fait remarquer le traducteur anglais M. Cowell, on serait obligé de prendre dans le premier cas *diça*h comme synonyme de *vâyu*h.

çrotreṇa çabdaṃ manasâ dhyânam ekabhûyaṃ vai prâṇâ bhûtvaikaikam etâni sarvâṇi prajñâpayantîti vâcaṃ vadantîṃ sarve prâṇâ anuvadanti cakshuḥ paçyat sarve prâṇâ anupaçyanti çrotraṃ çṛṇvat sarve prâṇâ anuçṛṇvanti mano dhyâyat sarve prâṇâ anudhyâyanti prâṇaṃ prâṇantaṃ sarve prâṇâ anuprâṇanti evam u haitad iti hendra uvâcâsti tv eva prâṇânâṃ nihçreyasam iti.

3. 3. *Jîvati vâgapeto mûkân hi paçyâmo jîvati cakshurapeto' ndhân hi paçyâmo jîvati çrotrâpeto badhirân hi paçyâmo jîvati mano' peto bâlân hi paçyâmo jîvati bâhuchinno jîvaty ûruchinna ity evaṃ hi paçyâma ity atha khalu prâṇa eva prajñâtmedaṃ çarîraṃ parigṛhyotthâpayati tasmâd etad evoktham upâsîteti saishâ prâṇe sarvâptir yo vai prâṇaḥ sâ prajñâ yâ vâ prajñâ sa prâṇas tasyaishaiva dṛshṭhir etad vijñânaṃ yatraitat purushaḥ suptaḥ svapnaṃ na kaṃ cana paçyaty athâsmin prâṇa evaikadhâ bhavati tad enaṃ vâk sarvair nâmabhiḥ sahâpyeti cakshuḥ sarvaiḥ rûpaiḥ sahâpyeti çrotraṃ sarvaiḥ çabdaiḥ sahâpyeti manaḥ sarvair dhyânaiḥ sahâpyeti sa yadâ pratibudhyate yathâgner jvalataḥ sarvâ diço visphuliṅgâ vipratishṭherann evam evaitasmâd âtmanaḥ prâṇâ yathâyatanaṃ vipratisṭhante prâṇebhyo devâ devebhyo lokâḥ sa esha prâṇa eva prajñâtmedaṃ çarîraṃ parigṛhyotthâpayati tasmâd etad evoktham upâsîteti saishâ prâṇe sarvâptir yo vai prâṇaḥ sâ prajñâ yâ vâ prajñâ sa prâṇas tasyaishaiva siddhir etad vijñânaṃ yatraitat purusha ârto marishyann abâlyam etya saṃmoham eti tam âhur udakramîc cittaṃ na çṛṇoti na paçyati na vâcâ vadati na dhyâyati athâsmiṅ prâṇa evaikadhâ bhavati tad enaṃ vâk sarvair nâmabhiḥ sahâpyeti cakshuḥ sarvaiḥ rûpaiḥ sahâpyeti çrotraṃ sarvaiḥ çabdaiḥ sahâpyeti manaḥ sarvaiḥ dhyânaiḥ sahâpyeti sa yad âsmâc charîrâd utkrâmati sahaivaitaiḥ sarvair utkrâmati.*

« Il (Indra) dit : — « Je suis le prâṇa. Adore-moi comme le prajñâtman (l'âtman conscient ou intelligent), comme la vie, comme l'immortel. La vie est le prâṇa, le prâṇa est la vie. Tant que le prâṇa réside dans le corps, la vie persiste. Par le prâṇa on obtient l'immortalité en ce monde[1] ; par l'intelligence[2] (on

1. Çank. lit « dans l'autre monde », ce qui est évidemment la bonne leçon.

2. Çank. explique *prajñâ* par *jñânaçakti* « faculté de connaître ».

obtient) le vrai désir. Celui qui m'adore comme la vie et comme l'immortel atteint une existence complète (prolongée jusqu'à cent ans) en ce monde et obtient l'immortalité, l'indestructibilité dans le ciel. » — (Pratardana dit) : — « Quelques-uns prétendent que les prâṇas (c.-à-d. les sens) s'unifient, car nul ne peut d'un seul coup (par une opération unique) faire connaître le nom par la parole, la couleur par la vue, le son par l'ouïe, et la pensée par le manas. Les prâṇas s'étant unifiés (nous) font connaître une à une toutes ces (perceptions). Quand la voix parle tous les prâṇas parlent avec elle (c.-à-d. la secondent) ; quand l'œil voit tous les prâṇas voient avec lui ; quand l'ouïe entend tous les prâṇas entendent avec elle ; quand le manas pense tous les prâṇas pensent avec lui ; quand le prâṇa respire tous les prâṇas respirent avec lui. » — « Il en est ainsi », dit Indra, « mais pourtant il y a prééminence pour l'un des prâṇas.

« On vit privé de la parole puisque nous voyons des muets ; on vit privé de la vue puisque nous voyons des aveugles ; on vit privé de l'ouïe puisque nous voyons des sourds ; on vit privé du manas puisque nous voyons des idiots ; on vit privé de bras et de jambes puisque nous voyons des hommes qui sont ainsi. Le prâṇa est donc le prajñâtman[1]. Ayant pris possession de ce corps, il le fait lever (lui donne le pouvoir d'agir), c'est pourquoi il faut l'adorer comme *uktha*[2] ; c'est pour cela (aussi) que tout pénètre dans le prâṇa. Le prâṇa est l'intelligence, l'intelligence est le prâṇa. C'est là qu'en est l'aspect, c'est là qu'en est la notion. Quand un homme est endormi de telle sorte qu'il ne *voit* point de rêves, il ne fait alors qu'un avec le prâṇa. Alors la parole entre en lui avec tous les noms ; la vue entre en lui avec toutes les couleurs ; l'ouïe entre en lui avec tous les sons ; le manas entre en lui avec toutes les pensées. Quand l'homme se réveille, de même que d'un feu brillant les étincelles jaillissent dans toutes les directions, de même les prâṇas s'échappent de cet âtman vers le séjour assigné à chacun d'eux ; des prâṇas s'échappent les dieux (les sens) et des dieux s'échappent les lokas (les objets. *Çaṅk.*). Le prâṇa seul est le prajñâtman ; quand il a pris possession du corps il le suscite (lui donne l'activité) ; il faut donc l'adorer comme *ukṭha*. C'est ainsi que tout pénètre dans le prâṇa. Le prâṇa est l'intelligence, l'intelligence est le prâṇa.

1. Çaṅk. définit le *prajnâtman*, la faculté de connaître ayant pour attribut l'activité (*kriyâçakti*).

2. Jeu de mots étymologique sur *uktha* et *utṭha* radical de *utthâpayati*.

C'est là qu'en est la confirmation, c'est là qu'en est la notion. Quand l'homme accablé par la maladie est sur le point de mourir, et qu'il a perdu les forces et le sentiment, (ses amis) disent : — « Sa pensée est partie ; il n'entend plus, il ne voit plus, il ne parle plus, il ne pense plus. Il ne fait alors qu'un avec le prâṇa ; la parole entre en lui avec tous les noms ; la vue entre en lui avec toutes les formes ; l'ouïe entre en lui avec tous les sons ; le manas entre en lui avec toutes les pensées. Quand il quitte le corps, il le quitte avec tous ces organes. »

La dernière Upanishad où nous trouvons trace de la parabole de la rivalité des sens et du prâṇa est la *Praçna Upanishad*. Elle y a revêtu une forme extrêmement concise qui suppose nécessairement, ce semble, la préexistence et la notion de versions plus complètes, abstraction faite desquelles, celle-ci serait peu intelligible.

2. 1. *Atha hainaṃ bhârgavo vaidarbhiḥ papraccha. bhagavan katy eva devâḥ prajâṃ vidhârayante katara etat prakâçayante kaḥ punar eshâṃ varishṭha iti.*

— 2. *Tasmai sa hovâcâkâço ha vâ esha devo vâyur agnir âpaḥ pṛthivî vâṅ manaç cakshuḥ çrotraṃ ca te prakâçyâbhivadanti vayam etad bâṇam avashṭabhya vidhârayâmaḥ.*

— 3. *Tân varishṭhaḥ prâṇa uvâca . mâ moham âpadyatâham evaitat pañcadhâtmânaṃ pravibhajyaitad bâṇam avashṭabhya vidhârayâmîti.*

— 4. *Te' çraddadhânâ babhûvuḥ so' bhimânâd ûrdhvam utkramata iva tasminn utkrâmaty athetare sarva evotkrâmante tasmiṃç ca pratishṭhamâne sarva eva prâtishṭhante tad yathâ makshikâ madhukararâjânam utkrâmantaṃ sarvâ evotkrâmante tasmiṃç ca pratishṭhamâne sarvâ eva prâtishṭhanta evaṃ vâṅ manaç cakshuḥ çrotraṃ ca te prîtâḥ prâṇaṃ stunvanti.*

2. 1. Puis Bhârgava (le descendant de Bhrgu) Vaidarbhi lui demanda : — « O vénérable, combien y a-t-il de dieux qui soutiennent la créature? Quels sont ceux qui produisent la manifestation (de la grandeur de l'âtman)[1] ? Quel est le meilleur d'entre eux ? »

— 2. Il leur répondit : « Ces dieux sont l'éther, l'air, le feu, l'eau, la terre, la parole, le manas, la vue et l'ouïe. Manifestant

1. *Katare buddhîndriyakarmendriyavibhaktânâm etatprakâçanam svamâhâtmyaprakhyâpanam prakâçayante.* Çank.

(la grandeur de l'àtman)[1] ils dirent (chacun ayant en vue la prééminence)[2] : — « Nous soutenons ce roseau (qui est le corps)[3] auquel nous servons d'appui. »

— 3. « Le meilleur d'entre eux qui est le prâṇa leur dit : — « Ne vous aveuglez pas ; c'est moi seul qui, me divisant en cinq parties, soutiens ce roseau auquel je sers d'appui. »

— 4. « Ils restèrent incrédules. Le prâṇa, piqué d'orgueil, fit semblant de quitter (le corps) et, comme il s'apprêtait à le quitter, tous les autres le quittaient ; quand (au contraire) il s'y fixait, tous les autres (organes) s'y fixaient, de même que les abeilles sortent avec leur roi quand il sort et s'arrêtent quand il s'arrête. Alors la parole, le manas, la vue et l'ouïe réconciliés (avec lui) louèrent le prâṇa (le proclamèrent meilleur qu'eux-mêmes). »

La théorie des esprits vitaux divisés en *prâṇa*, ou l'expiration *apâna*, ou l'inspiration[4], *vyâna*, ou l'air qui circule en suivant différentes directions dans l'intérieur du corps, *udâna*, ou l'air qui suit une marche ascendante dans l'intérieur du corps, et *samâna*, ou l'air qui préside à la digestion[5], paraît remonter jusqu'à l'époque védique et nous n'avons pas à en rechercher les origines dans les Upanishads. Notre tâche se bornera donc à recueillir les passages les plus intéressants qui traitent de la nature et des fonctions réciproques des différentes sortes d'esprits vitaux.

Dans la *Brh. âr. Up.* 5. 1. 3 tous les esprits vitaux sont identifiés au prâṇa dans les termes suivants :

Prâṇo' pâno vyâna udânaḥ samâno' na ity etat sarvaṃ prâṇaḥ.

Le *prâṇa*, l'*apâna*, le *vyâna*, l'*udâna*, le *samâna* et l'*ana*[6], tout cela est le *prâṇa*. »

1. *âtmano mâhâtmyam prakâçya.* Çank.

2. *Abhivadanti spardhamânâḥ çreshthatâyai.* Çank.

3. *Bânam çarîram.* Çank.

4. Dans la cosmogonie de l'*Aitareya Up.* (1. 4) l'*apâna* sort du nombril et la mort sort de l'*apâna*.

5. *Samânaḥ samam nayanâd bhuktasya pîtasya ca koshṭhasthâno 'nnapaktâ.* Çank. sur *Brh.-âr. Up.* 5. 1. 3.

« Le *samâna* ainsi appelé parce qu'il dirige ensemble le manger et le boire (*samam nayanât;* cette étymologie est erronée, la véritable est *sama* + *ana*, l'esprit vital qui est égal, plain, c'est-à-dire stationnaire), est l'esprit vital qui réside dans les intestins et qui préside à la digestion. »

6. C'est le seul passage, je crois, des Upanishads où *l'ana*, ou le souffle vital proprement dit, forme une catégorie spéciale. Partout ailleurs le nombre des esprits vitaux n'est que de cinq.

Plus loin, *Bṛh. âr. Up.* 3. 4. 1, chacun des esprits vitaux est identifié à l'âtman.

Yaḥ prâṇena prâṇiti sa ta âtmâ sarvântaro yo' pânenâpâniti sa ta âtmâ sarvântaro yo vyânena vyâniti sa ta âtmâ sarvântaro ya udânenodâniti sa ta âtmâ sarvântara esha ta âtmâ sarvântaraḥ.

« Celui qui s'exhale par le *prâna* est ton âtman qui est au dedans de toutes choses ; celui qui s'inspire par l'*apâna* est ton âtman qui est au dedans de toutes choses ; celui qui circule en sens divers par le *vyâna* est ton âtman qui est au dedans de toutes choses ; celui qui circule de bas en haut par l'*udâna* est ton âtman qui est au dedans de toutes choses ; il est ton âtman qui est au dedans de toutes choses. »

Le passage suivant (*Bṛh. âr. Up.* 3. 9. 26) concerne la relation mutuelle des esprits vitaux.

Kasminn u tvaṃ câtmâ ca pratishṭhitau stha iti prâṇa iti kasminn u prânaḥ pratishṭhita ity apâna iti kasminn u apânaḥ pratishṭhita iti vyâna iti kasminn u vyânaḥ pratishṭhita ity udâna iti kasminn udânaḥ pratishṭhita iti samâna iti.

« Sur quoi toi et l'âtman[1] êtes-vous fondés ? » — « Sur le prâṇa. » — Sur quoi le prâṇa est-il fondé ? » — « Sur l'apâna. » — « Sur quoi l'apâna est-il fondé ? » — « Sur le vyâna. » — « Sur quoi le vyâna est-il fondé ? » — « Sur l'udâna. » — « Sur quoi l'udâna est-il fondé ? » — « Sur le samâna. »

Nous avons *Bṛh. âr. Up.* 4. 2, 4 l'identification sous une nouvelle forme des prâṇas avec l'âtman.

Tasya prâcî dik prâñcaḥ prâṇâ dakshiṇâ dig dakshiṇe prâṇâḥ pratîcî dik pratyañcaḥ prâṇâ udîcî dig udañcaḥ prâṇâ ûrdhvâ dig ûrdhvâḥ prâṇâ avâcî dig avâñcaḥ prâṇâḥ sarvâ diçaḥ sarve prâṇâḥ.

« Il (l'âtman) a pour orient les prâṇas qui se dirigent à l'orient ; il a pour sud les prâṇas qui se dirigent au sud ; il a pour couchant les prâṇas qui se dirigent au couchant ; il a pour nord les prâṇas qui se dirigent au nord ; il a pour zénith les prâṇas qui se dirigent au zénith ; il a pour nadir les prâṇas qui se dirigent au nadir. Toutes ses orientations sont tous les prâṇas. »

Le verset suivant (*Bṛh. âr. Up.* 3. 2, 2) désigne le prâṇa et l'apâna comme les instruments de l'odorat[2] :

1. D'après Çankara il faut entendre ici le corps.
2. Cf. *Brh. âr. Up.* 1. 3. 3 et 1. 3. 13, et *Chând. Up.* 1. 2, 2.

Prâṇo vai grahaḥ so' pânenâtigrâheṇa gṛhîto' pânena hi gandhaṃ jighrati.

« Le prâṇa est un *graha*[1], puisque lorsqu'il est secondé par son auxiliaire l'apâna, il perçoit les odeurs. »

Le vyâna est identifié à l'*udgîtha* et à la parole *Chând. Up.* 1. 3. 3.

Atha khalu vyânam evodgîtham upâsîta yad vai prâṇiti sa prâṇo yad apâniti so' pânaḥ atha yaḥ prâṇâpânayoḥ saṃdhiḥ sa vyâno yo vyânaḥ sa vâk tasmâd aprâṇann anapânan vâcam abhivyâharati.

« Il faut adorer le vyâna comme étant l'*udgîtha*. L'expiration est le prâṇa, l'aspiration est l'apâna ; ce qui unit le prâṇa et l'apâna est le vyâna ; le vyâna est la parole : c'est pour cela que c'est quand l'action du prâṇa et de l'apâna est suspendue qu'on fait entendre la parole. »

Nous avons plus loin (*Chând. Up.* 3. 13. 1-8) une série de nouvelles identifications qui concernent les esprits vitaux :

3. 13. 1. *Tasya ha vâ etasya hṛdayasya pañca devasushayaḥ sa yo' sya prâṅsushiḥ sa prâṇas tac cakshuḥ sa âdityas tad etat tejo' nnâdyam ity upâsîta tejasvy annâdo bhavati ya evaṃ veda.*

— 2. *Atha yo' sya dakshiṇaḥ sushiḥ sa vyânas tac chrotraṃ sa candramâs tad etac chrîç ca yaçaç cety upâsîta çrîmân yaçasvî bhavati ya evaṃ veda.*

— 3. *Atha yo' sya pratyaṅsushiḥ so' pânaḥ sâ vâk so 'gnis tad etad brahmavarcasam annâdyam ity upâsîta brahmavarcasy annâdo bhavati ya evaṃ veda.*

— 4. *Atha yo' syodaṅsushiḥ sa samânas tan manaḥ sa parjanyaḥ tad etat kîrtiç ca vyushtiç cety upâsîta kîrtimân vyushtimân bhavati ya evaṃ veda.*

— 5. *Atha yo' syordhvaḥ sushiḥ sa udânaḥ sa vâyuḥ sa âkâças tad etad ojaç ca mahaç cety upâsîta ojasvî mahasvân bhavati ya evaṃ veda.*

— 6. *Te vâ ete pañca brahmapurushâḥ svargasya lokasya dvârapâḥ sa ya etân eva pañca brahmapurushân svargasya lokasya dvârapân vedâsya kule vîro jâyate pratipadyate svargaṃ lokaṃ ya etân evaṃ pañca brahmapurushân svargasya lokasya dvârapân veda.*

— 7. *Atha yad ataḥ paro divo jyotir dîpyate viçvataḥ pṛshṭheshu sarvataḥ pṛshṭheshv anuttameshûttameshu lo-*

1. *Celui qui saisit* une perception, dans la terminologie des Upanishads.

keshv idam vâva tad yad idam asminn antaḥ purushe jyotis tasyaishâ dṛishtiḥ.

— 8. *Yatraitad asmiṃç charîre saṃsparçenoshṇimânaṃ vijânâti tasyaishâ çrutir yatraitat karṇâv apigṛhya ninadam iva nadathur ivâgner iva jvalata upaçṛṇoti tad dṛishṭaṃ ca çrutaṃ cety upâsîta cakshushyaḥ çruto bhavati ya evaṃ veda.*

3. 13. 1. « Le cœur a cinq issues divines [1]. L'issue orientale est le prâṇa, qui est la vue, qui est le soleil. Il faut adorer (ce prâṇa) comme la lumière, comme la nourriture. Celui qui possède cette connaissance devient resplendissant, il mange la nourriture.

— 2. « L'issue méridionale est le vyâna, qui est l'ouïe, qui est la lune. Il faut adorer (ce vyâna) comme étant la prospérité et la gloire. Celui qui possède cette connaissance devient prospère, glorieux.

— 3. « L'issue occidentale est l'apâna, qui est la parole, qui est Agni. Il faut adorer (cet apâna) comme étant l'éclat de Brahma [2] et la nourriture. Celui qui possède cette connaissance obtient l'éclat qui résulte de la connaissance des livres sacrés, il mange la nourriture.

— 4. « L'issue du nord est le samâna qui est le manas, qui est Parjanya. Il faut adorer (ce samâna) comme étant la célébrité et la beauté [3]. Celui qui possède cette connaissance obtient la célébrité et la beauté.

— 5. « L'issue du haut est l'udâna qui est l'air, qui est l'éther. Il faut adorer (cet udâna) comme étant la force et la grandeur. Celui qui possède cette connaissance obtient la force et la grandeur.

— 6. « Ce sont les cinq serviteurs de Brahma [4], les gardiens de la porte du ciel. Celui qui connaît ces cinq serviteurs de Brahma, gardiens de la porte du ciel, voit naître un héros dans sa famille ; celui qui connaît ces cinq serviteurs de Brahma, gardiens de la porte du ciel, obtient le ciel.

1. C'est-à-dire qui conduisent au ciel auprès des dieux. *Devasushayaḥ svargalokaprâptidvâracchidrâṇi.* Çank.

2. Qui résulte de l'étude des saints livres. *vrttasvâdhyâyanimittaṃ tejo brahmavarcasam.* Çank.

3. *Vashṭiḥ kântir dehagatam lâvaṇyam.* Çank.

4. Ces cinq portiers sont la vue, l'ouïe, la parole, le manas et les esprits vitaux. *Etair hi cakshuḥçrotravâṇmanaḥprâṇair vahirmukhapravṛttair brahmano hârdasya prâptidvâṇi niruddhâni.* Çank.

— 7. « La lumière qui brille au-delà du ciel (considéré comme l'un des trois mondes) au-dessus de l'univers, au-dessus de toutes choses, au-dessus des mondes supérieurs et inférieurs, est cette même lumière qui est à l'intérieur de l'homme. On en obtient la preuve sensible

— 8. « Alors qu'en touchant le corps humain on reconnaît la chaleur (qu'il renferme). La preuve en tombe sous le sens de l'ouïe, alors que se bouchant les oreilles on entend comme un bruit (de char), comme un mugissement (de bœuf), comme le crépitement d'un feu étincelant [1]. Il faut adorer cette (lumière) qui tombe sous la vue [2] et sous l'ouïe. Celui qui possède cette connaissance devient beau à voir et célèbre. »

Nous retrouvons la même identification du prâṇa et de la vue (*Chând. Up.* 5. 19, 2); du vyâna et de l'ouïe (5. 20, 2); de l'apâna et de la voix (5. 21, 2); du samâna et du manas [3] (5, 22, 2) et de l'udâna et de l'air (5. 23, 2).

Dans la *Taittirîya Upanishad* 1. 7, le prâṇa, l'apâna, le vyâna, l'udâna et le samâna sont rangés dans la catégorie de l'*adhyâtma*, c'est-à-dire de l'âtman considéré comme l'agent de l'activité des organes.

Plus loin 2. 2 il est dit à propos de l'*antarâtmâ prâṇamayaḥ*, c'est-à-dire de l'âtman incorporé dans le fourreau de prâṇa [4] :

Tasya prâṇa eva çiraḥ . vyâno dakshinaḥ pakshaḥ. apâna uttaraḥ pakshaḥ . âkâça âtmâ. pṛthivî pucchaṃ pratishṭhâ.

« Le prâṇa est sa tête; le vyâna est son côté sud; l'apâna est son côté nord ; l'éther est son âtman; la terre est sa queue, sa base. »

Dans la *Kaṭha Upanishad* il n'est question des esprits vitaux qu'à propos de leur subordination à l'égard de l'âtman :

5. 3. *ûrdhvaṃ prâṇam unnayaty apânaṃ pratyag asyati madhye vâmanam âsînaṃ viçve devâ upâsate.*

5. 5. — *Na prâṇena nâpânena martyo jîvati kaç cana. itareṇa tu jîvanti yasminn etâv upâçritau.*

1. *Apigṛhyâpidhâyety artho 'ngulibhyâṃ prornutya ninadam iva nthasyeva ghosho ninâdas tam iva çṛnoti nadathur iva rshabhakûjitam iva çabdo yathâ cágner vahir jvalata evam çabdam antaḥ çarira upaçṛnoti.* Çank.

2. Les perceptions du toucher sont confondues ici avec celles de la vue.

3. Cette identification repose vraisemblablement sur une sorte d'allitération.

4. Voir le chapitre relatif à la théorie des *koshas* ou fourreaux.

« Il (l'âtman) fait monter le prâna, il fait descendre l'apâna ; tous les dieux (les sens)[1] adorent le nain qui siége au milieu (du cœur).

« Nul mortel ne vit par le prâṇa et par l'apâna ; mais on vit par un autre (être) sur lequel ces deux (fonctions) reposent. »

Tout un chapitre de la *Praçna Upanishad* est consacré aux esprits vitaux ; nous allons le reproduire dans son entier :

3. 1. *Atha hainaṃ kausalyaç câçvalâyanaḥ papraccha. bhagavan kuta esha prâṇo jâyate katham âyâty asmiṃç charîra âtmânaṃ vâ pravibhajya kathaṃ prâtishṭhate kenotkramate kathaṃ vâhyam abhidhatte katham adhyâtmam iti.*

— 2. *Tasmai sa hovâcâtipraçnân pṛcchasi brahmishṭho 'sîti tasmât te 'haṃ bravîmi.*

— 3. *âtmana esha prâṇo jâyate. yathaishâ purushe châyaitasminn etad âtataṃ manokṛtenâyâty asmiṃç charîre.*

— 4. *Yathâ samrâḍ evâdhikṛtân viniyunkte. etân grâmân etân grâmân adhitishṭhasvety evam evaisha prâṇaḥ. itarân prâṇân pṛthak pṛthag eva saṃnidhatte.*

— 5. *Pâyûpasthe 'pânaṃ cakshuḥçrotre mukhanâsikâbhyâṃ prâṇaḥ svayaṃ prâtishṭhate madhye tu samânaḥ. esha hy etad dhutaṃ annaṃ samaṃ nayati tasmâd etâḥ saptârcisho bhavanti.*

— 6. *Hṛdi hy esha âtmâ . atraitad ekaçataṃ nâḍînâṃ tâsâṃ çataṃ çataṃ ekaikasyâṃ dvâsaptatir dvâsaptatiḥ pratiçâkhânâḍîsahasrâṇi bhavanty âsu vyânaç carati.*

— 7. *Athaikayordhva udânaḥ puṇyena puṇyaṃ lokaṃ nayati pâpena pâpam ubhâbhyâṃ eva manushyalokam.*

— 8. *âdityo ha vai vâhyaḥ prâṇa udayaty esha hy enaṃ câkshushaṃ prâṇam anugṛhṇânaḥ . pṛthivyâṃ yâ devatâ saishâ purushasyâpânam avashṭabhyântarâ yad âkâçaḥ sa samâno vâyur vyânaḥ.*

— 9. *Tejo ha vai udânas tasmâd upaçântatejâḥ punarbhavam indriyair manasi saṃpadyamânaiḥ.*

— 10. *Yac cittas tenaisha prâṇam âyâti prâṇas tejasâ yuktaḥ sahâtmanâ yathâ saṃkalpitaṃ lokaṃ nayati.*

— 11. *Ya evaṃvidvân prâṇaṃ vedâ . na hâsya prajâ hîyate' mṛto bhavati tad esha çlokaḥ.*

— 12. *Utpattim âyatiṃ sthânaṃ vibhutvaṃ caiva pañ-*

1. *Sarve devâç cakshurâdayaḥ.* Çank.

cadhâ . adhyâtmaṃ caiva prâṇasya vijñâyâmṛtam açnute.

3. 1. « Alors Kausalya Açvalâyana lui demanda : « O vénérable, d'où ce prâṇa tire-t-il son origine? Comment pénètre-t-il dans le corps? ou, comment y fixe-t-il sa résidence après s'être divisé (en cinq parties)? Comment sort-il (du corps)[1]? Quelles sont ses relations avec le dehors (avec les divinités qui dirigent l'agent et les objets de l'agent[2])? Quelles sont les relations avec l'âme considérée comme agent ?

— 2. « Il (Pippalâda) lui répondit : — « (Puisque) tu me poses des questions qui dépassent les bornes (des difficultés du sujet) et que tu es profondément versé dans la science de Brahma (ou du Veda) je vais te satisfaire.

— 3. « Le prâṇa est issu de l'âtman. Il se développe à côté de lui comme l'ombre se développe à côté de l'homme[3]. C'est par l'effet des œuvres auxquelles préside le manas qu'il prend résidence dans le corps.

— 4. « De même qu'un roi institue des lieutenants auxquels il dit : — « Tu administreras ces villages-ci, ces villages-là ; » — de même ce prâṇa (principal) met les autres prânas, (les sens etc.) en fonctions, chacun au lieu distinct (qu'il lui assigne)[4].

— 5. « (Il a placé) l'apâna à l'anus et aux parties sexuelles. Le prâṇa siége lui-même dans la vue et dans l'ouïe (et s'exhale) par la bouche et par les narines[5]. Le samâna est au milieu (entre les deux)[6]; il distribue également (dans les membres) la nourriture offerte en sacrifice (au corps) ; c'est de là (du résultat de la digestion et de l'assimilation) que naissent ces sept flammes[7].

— 6. « L'âtman réside dans le cœur. Dans cet organe sont cent et une artères ; dans chacune de ces cent artères se trouvent soixante-douze mille veines secondaires dans lesquelles circule le vyâna[8].

1. *Kena vâ vṛttiviçeshenâsmâc charîrâd utkramate.* Çank.

2. *Katham vâhyam adhibhûtam adhidaivam câbhidhatte dhârayati.* Çank.

3. C'est-à-dire qu'il n'a rien d'essentiel, qu'il résulte de l'occasion, des circonstances. *Yathâ loke eshâ purushe çirahpâṇyâdilakshane nimitte châyâ naimittiki jâyate tadvad etasmin brahmany etat prâṇâkhyam châyâsthâniyam anvlarûpam tatvam satye purushe âtatam samarpitam ity etat.* Çank.

4. *Prthak prthag eva yathâsthânam samnidhatte viniyunkte.* Çank.

5. *Mukhanâsikâbhyâm ca nirgacchan prânah.* Çank.

6. *Madhye tu prânâpânayoh.* Çank.

7. Le *samâna* est comparé au feu du sacrifice. Les sept flammes sont les facultés vitales et les perceptions qui sortent par les deux yeux, les deux oreilles, les deux narines et la bouche, ânandagiri.

8. Cf. *Brh. âr. Up.* 4. 2, 3.

— 7. « Par l'une (de ces artères), l'udâna qui suit une marche ascensionnelle conduit (l'âtman) dans un monde pur (heureux) par l'effet de ses bonnes actions [1]; il le conduit dans un monde malheureux par l'effet de ses mauvaises actions; il le conduit dans le monde des hommes par l'effet de ses bonnes et de ses mauvaises actions [2].

— 8. « Le soleil est le prâṇa extérieur, car il se lève en favorisant les fonctions du prâṇa qui est dans l'œil (la faculté visuelle) [3]. La divinité qui réside dans la terre attire (c'est-à-dire favorise les fonctions de) l'apâna qui est dans l'homme [4]. L'éther qui est entre (le ciel et la terre) [5] est le samâna (externe et ce samâna favorise les fonctions du samâna interne) [6]. L'air est le vyâna (et ce vyâna externe favorise les fonctions du vyâna interne) [7].

— 9. « Le *tejas* (le feu) est l'udâna (et cet udâna externe favorise les fonctions de l'udâna interne) [8]. C'est pour cela que l'âtman de celui dont la chaleur vitale s'éteint passe dans un nouveau corps avec ses sens confondus dans le manas [9].

— 10. « (Au moment de la mort l'âtman individuel) se retranche dans le prâṇa avec l'intelligence (*citta*) [10]. Le prâṇa uni à la chaleur vitale (ou à l'udâna = tejas) [11] se dirige avec l'âtman [12] vers le monde désiré.

— 11. « Celui qui possédant cette connaissance a la notion du prâṇa, n'est pas privé de postérité ; il devient immortel. Il y a à ce propos le çloka suivant :

— 12. « Celui qui connaît l'origine du prâṇa, son introduc-

1. *Punyam lokam... punyena karmaṇâ.* Çank.

2. C'est à-dire quand elles se font équilibre les unes aux autres. *Ubhâbhyâm samapradhânâbhyâm punyapâpâbhyâm.* Çank.

3. *Anugṛhṇâno rûpopalabdhau cakshusha âlokam kurvann ity arthaḥ.* Çank.

4. *Avashtabhyâkṛshya vaçîkṛtyâdha evâpakarshanenânugraham kurvann ity arthaḥ.* Çank.

5. *Antarâ madhye dyâvâpṛthivyoḥ.* Çank.

6. *Sa samânaḥ samânam anugṛhṇâno vartate.* Çank.

7. *Vâyuḥ sa vyâno vyânam anugṛhṇâno vartate.* Çank.

8. *Tejas tac charîre udânam vâyum anugṛhṇâti.* Çank.

9. *Yasmât tejobhâvo vâhyo tejo 'nugṛhîta utkrântikartâ tasmâd yadâ laukikaḥ purusha upaçântateje bhavati tadâ tam kshînâyusham mumûrshum vidyât sa 'punarbhavam çarîrântaram pratipadyate. katham. saha indriyair manasi sampadyamânaiḥ praviçadbhir vâgâdibhiḥ.* Çank.

10. *Maraṇakâle yac citto bhavati tenaisha jîvaḥ cittena samkalpenendriyaiḥ saha prâṇam mukhyaprâṇavṛttim âpnoti . maraṇakâle kshînendriyavṛttiḥ san mukhyaya prâṇavṛttyaivâvatishthata ity arthaḥ.* Çank.

11. *Sa ca prâṇas tejasodânavṛttyâ yuktaḥ.* Çank.

12. *Sahâtmanâ svâminâ bhoktrâ... prâṇas tam bhoktâram... nayati prâpayati.* Çank.

tion, le siége (qu'il occupe dans le corps), la surintendance qu'il exerce de cinq manières (ou en cinq places différentes) et les agents externes auxquels il obéit[1], celui-là obtient l'immortalité. »

Nous trouvons encore dans la *Praçna Up.* 4. 3 et 4, les deux versets suivants relatifs aux esprits vitaux.

Prâṇâgnaya evaitasmin pure jâgrati . gârhapatyo ha vâ esho' pâna vyâno' nvâhâryapacano yad gârhapatyât praṇîyate praṇayanâd âhavanîyaḥ prâṇaḥ.

Yad ucchvâsaniçvâsâv etâv âhutî samaṃ nayatîti sa samânaḥ . mano ha vâva yajamâna ishṭaphalam evodânaḥ sa enaṃ yajamânam ahar ahar brahma gamayati.

« Les prâṇas sont les feux qui veillent dans cette ville (le corps) : l'apâna est le feu *gârhapatya ;* le vyâna est le feu *anvâhâryapacana ;* et comme on emprunte (*praṇîyate*) le feu *âhavanîya* au feu *gârhapatya*, le prâṇa est le feu *âhavanîya.*

« (Le hotar) est le samâna, ainsi appelé de ce qu'il répartit également (*samam*) les deux oblations qui sont l'inspiration et l'expiration ; le manas est le sacrifiant ; le fruit du sacrifice est l'udâna : il fait passer tous les jours ce sacrifiant (le manas) à Brahma. »

Dans la *Muṇḍaka Up.* il est très-peu question des esprits vitaux. Voici l'unique verset (3. 1. 9) de cette Upanishad dont les données nous soient utiles en ce moment.

Esho' ṇur âtmâ cetasâ veditavyo yasmin prâṇaḥ pañcadhâ saṃviveça . prâṇaiç cittaṃ sarvam otaṃ prajânâṃ yasmin viçuddhe vibhavaty esha âtmâ.

« Cet àtman qui est un atome et dans lequel réside le prâṇa divisé en cinq parties doit être connu par l'intelligence. Toute l'intelligence des créatures est pénétrée[2] par les prâṇas ; quand elle est pure, l'âtman y exerce l'empire. »

La *Maitri Up.* ne nous fournit qu'un passage intéressant (2. 6) sur les esprits vitaux, mais ce passage nous présente un résumé complet de la théorie dont ils ont été l'objet dans les Upanishads antérieures et vient à point pour conclure cette étude.

Prajâpatir vâ eko' gre 'tishthat sa nâramataikaḥ so 'manam abhidyâtvâ bahvîḥ prajâ asṛjata . tâ açmevâprabuddhâ aprâṇâḥ sthânur iva tishthamânâ apaçyat . sa nâramata so' manyatâitâsâṃ pratibodhanâyâbhyantaraṃ

1. *Vâhyam âdityâdirûpenâdhyâtmam caiva cakshurâdyâkârenâvasthânam vijnâya.* Çank.

2. *Otam vyâptam.* Çank.

viviçâmi . sa vâyur ivâtmânaṃ kṛtvâbhyantaraṃ prâviçat sa eko nâçakat sa pañcadhâtmânaṃ vibhajyocyate yaḥ prâṇo 'pânaḥ samâna udâno vyâna iti. athâyaṃ ya ûrdhvam utkrâmaty esha vâva sa prâṇo' tha yo' yam avâṅ saṃkrâmaty esha vâva so 'pâno 'tha yena vâ etâ anugṛhîtâ ity esha vâva sa vyâno'tha yo' yaṃ sthavishṭho dhâtur annasyâpâne prâpayaty anishṭho vâṅge 'ṅge samânayaty esha vâva sa samânasaṃjñâ (sic) *uttaraṃ vyânasya rûpaṃ caiteshâm antarâ prasûtir evodânasyâtha yo' yaṃ pîtâçitam udgirati nigiratîti vaisha vâva sa udâṇaḥ . atho pâṃçur antaryâmam abhibhavaty antaryâma upâṃçum caitayor antarâ devaushṇyaṃ prâsuvat yad aushṇyaṃ sa purusho 'tha yaḥ purushaḥ so' gnir vaiçvânaraḥ . anyatrâpy uktam ayam agnir vaiçvânaro yo 'yam antaḥpurushe yenedam annaṃ pacyate yad idam adyate tasyaisha ghosho bhavati yam etat karṇâv apidhâya çṛṇoti sa yadotkramishyan bhavati nainaṃ ghoshaṃ çṛṇoti . sa vâ esha pañcadhâtmânaṃ vibhajya nihito guhâyâṃ . manomayaḥ prâṇaçarîro bhârûpaḥ satyasaṃkalpa âkâçâtmeti . sa vâ esho' smâd dhṛdantarâd akṛtârtho' manyatârthân açnâniti . ataḥ khânîmâni bhittvoditaḥ pañcabhî raçmibhir vishayân atti . iti buddhîndriyâṇi yânîmâny etâny asya raçmayaḥ karmendriyâṇy asya hayâ rathaḥ çarîraṃ mano niyantâ prakṛtimayo' sya pratodo 'nena khalv îritaḥ paribhramatîdaṃ çarîraṃ cakram iva mṛtyavenedaṃ çarîraṃ cetanavat pratishṭhâpitaṃ pracodayitâ vaisho' py asyeti.*

« Au commencement, Prajâpati était seul ; il ne se plut pas (ainsi) ; ayant dirigé sa pensée sur lui-même[1], il produisit les créatures diverses. Il les considéra (et vit) qu'elles étaient sans intelligence et sans souffle, comme des pierres, et immobiles, comme des troncs d'arbres. Il en éprouva du déplaisir et pensa : — « Il faut que j'entre en elles pour les éveiller (à l'intelligence). »

« Il prit la forme d'air (ou donna à son *âtman* la forme d'air) et pénétra (dans les créatures). Dans son unité il ne put (parvenir à animer les créatures) et se divisa en cinq parties qui sont appelées : le prâṇa, l'apâna, le samâna, l'udâna et le vyâna.

« Celle (de ces parties) qui s'élève (par l'expiration) est le prâṇa ; celle qui se dirige par en bas est l'apâna ; celle par laquelle ces deux premières sont secondées est le vyâna ; celle qui livre à

1. C'est-à-dire, d'après le commentateur, ayant exprimé sa volonté en ces termes : « Que je sois multiplié ». — Voir le chapitre sur la Cosmogonie.

l'apâna les parties les plus grossières de la nourriture et qui en distribue également dans chaque membre les parties les plus subtiles est le samâna. Le vyâna est au-dessus. L'udâna prend naissance au milieu d'eux (des esprits vitaux qui viennent d'être désignés). Celle (des parties de Prajâpati) qui expulse et ingurgite le boire et le manger est l'udâna. L'*upâṃçu* commande à l'*antaryâma* et l'*antaryâma* commande à l'*upâṃçu*[1]. Entre les deux le dieu a produit (ou pressé, par allusion à la préparation du soma) la chaleur vitale. La chaleur vitale est le purusha (dans le sens de l'âtman individuel) ; le purusha est le feu *vaiçvânara*. Il a été dit aussi ailleurs[2] : — « Le feu *vaiçvânara* est celui dont le siége est dans (le corps) de l'homme ; c'est par lui que la nourriture est digérée après qu'elle a été mangée ; c'est lui dont on entend le bruit quand on se bouche les oreilles. On n'entend plus ce bruit quand il est en voie de quitter le corps. » — S'étant partagé en cinq parties il (Prajâpati) est placé dans un lieu secret (du cœur). Il a le manas pour essence[3] (mot à mot, il est fait de manas), les prâṇas pour corps, la lumière pour forme, le vrai pour objet de ses désirs et l'éther pour âtman. N'ayant pas encore atteint son objet, du milieu du cœur (où il réside), il pensa : — « Il faut que je jouisse des objets (des sens). » Puis ayant percé ces trous (les yeux, les oreilles, les narines et la bouche) il est sorti (il a pu communiquer avec le dehors) et goûte les objets avec les cinq rênes (que tient en main le manas, c'est-à-dire les sens). Ainsi, les organes de perception (mot à mot, ceux qui dépendent de la buddhi) sont ses rênes ; les organes d'action sont ses chevaux ; le corps est son char ; le manas est son cocher ; la nature[4] est son fouet. Stimulé par ce fouet, le corps obéit à l'impulsion (qui lui est donnée) comme la roue que fait tourner le potier[5]. (C'est ainsi que) ce corps est constitué de façon à paraître intelligent ; il (Prajâpati ou l'âtman incorporé) en est l'agent. »

1. L'*Upâṃçu* est une coupe qui sert à faire l'oblation du *soma* ; il en est de même de l'*antaryâma*. Ces mots sont employés ici comme synonymes figurés du prâṇa et de l'apâna.

2. *Brh. âr. Up.* 5, 9. Cf. *Chând. Up.* 3. 13, 8.

3. C'est-à-dire, d'après le commentateur, qu'il a pour attributs les manifestations du manas.

4. *Prakṛtiḥ karmajñânavâsanâ*. C'est-à-dire l'impression résultant de l'œuvre et de la science. Comm.

5. M. Weber considère *mṛtyava*, qui ne repose sur aucune autre autorité et que l'étymologie ne justifie pas, comme une mauvaise leçon pour *mṛtpaca*.

CHAPITRE V.

LES SENS.

Dans les anciennes Upanishads les sens ne se trouvent désignés nulle part par un terme générique[1] et exclusif. Comme nous avons pu le voir dans le chapitre précédent, la vue et l'ouïe font généralement partie d'une catégorie des modes de l'âtman incorporé comprenant en outre le prâṇa identifié parfois à l'odorat, le manas et la parole (*vâc*)[2]. Il semble que les initiateurs de la doctrine de l'*âtman* ont eu l'intention de ranger dans une même série les principaux organes qui servent à la manifestation de l'âme ou du principe intelligent soit par les perceptions qu'ils recueillent, soit par la permanence des fonctions vitales dont ils sont les signes, soit enfin par l'expression qu'ils donnent aux sentiments. Cette classification si confuse au point de vue purement physiologique ne résultait pourtant pas de l'ignorance où l'on était du caractère commun qui relie tous les

1. On trouve pourtant déjà dans l'*Atharvaveda*, 19. 9, 5, l'expression *pañcendriyâṇi* les cinq sens. Il est dit aussi *Brh. ár. Up.* 3. 9, 3 : *Katame rudrâ iti daçeme purushe prâṇâ âtmaikâdaçaḥ*. « Quels sont les Rudras ? — Les dix prâṇas qui sont dans l'homme et l'âtman qui est le onzième ». Les dix prâṇas paraissent signifier ici les cinq sens et les cinq organes d'action ; c'est ainsi du moins que l'entend Çaṅkara.

2. Voir *Brh. ár. Up.* 1. 4, 7 ; 3. 1. 12-16 ; 4. 1, 3-6 ; 4. 4. 18 ; *Chând. Up.* 3. 18, 1-6. *Kena Up.* 2.

sens en tant que modes spéciaux de la faculté de connaître. Dans le passage suivant (*Bṛh. âr. Up.* 2. 4, 11), non seulement les organes de perception, appelés plus tard *buddhîndriyâṇi*, sont réunis dans une même nomenclature, mais les *karmendriyâṇi*, ou les organes d'action, sont énumérés ensuite.

Sa yathâ sarvâsâm apâṃ samudra ekâyanam evaṃ sarveshâṃ sparçânâṃ tvag ekâyanam evaṃ sarveshâṃ rasânâṃ jihvaikâyanam evaṃ sarveshâṃ gandhânâṃ nâsika ekâyanam evaṃ sarveshâṃ rûpâṇâṃ cakshur ekâyanam evaṃ sarveshàṃ çabdânâṃ çrotram ekâyanam evaṃ sarveshâṃ saṃkalpânâṃ mana ekâyanaṃ evaṃ sarvâsâṃ vidyânâṃ hṛdayam ekâyanam evaṃ sarveshâṃ karmaṇâṃ hastâv ekâyanam evaṃ sarveshâṃ ânandânâm upastha ekâyanaṃ evaṃ sarveshâṃ visargânâṃ pâyur ekâyanam evaṃ sarveshâm adhvanâṃ pâdâv ekâyanam evam sarveshâṃ vedânâṃ vâg ekâyanam.

« De même que la mer est le lieu de toutes les eaux, la peau (le toucher) est le lieu de tous les contacts; la langue est le lieu de toutes les saveurs; le nez est le lieu de toutes les odeurs; l'œil est le lieu de toutes les couleurs; l'oreille est le lieu de tous les sons; le manas est le lieu de toutes les pensées (ou de toutes les volitions); le cœur est le lieu de toutes les connaissances; les mains sont le lieu de toutes les œuvres; le membre viril est le lieu de toutes les voluptés; l'anus est le lieu de toutes les déjections; les pieds sont le lieu de toutes les marches (mot à mot, de tous les chemins); la parole est le lieu de tous les Védas. »

Nous trouvons *Bṛh. âr Up.* 3. 2, 1-9 une autre liste des fonctions intellectuelles, sous le nom de *grahas* (ceux qui saisissent), et des objets qui leur correspondent, sous celui de *atigrâhas* (ceux qui sont au-dessus des *grahas*, qui les soumettent à leur attraction).

Cette liste comprend huit organes et huit objets correspondants qui sont :

Le prâṇa et l'apâna ;
La parole (*vâc*) et les noms (*namâni*) ;
La langue ou le goût (*jihvâ*), et la saveur (*rasa*) ;
La vue et la forme ou la couleur (*rûpa*) ;
L'ouïe et les sons (*çabdâni*) ;
Le manas et le désir (*kâma*) ;
Les mains (*hastau*) et l'œuvre (*karma*) ;
Enfin la peau, ou le toucher au point de vue du sujet (*tvac*), et le contact, ou le toucher au point de vue de l'objet (*sparça*).

La *Kaushîtaki Up.* nous fournit une liste analogue, mais plus étendue, des organes et de leurs objets. Elle comporte :

Le prâṇa et les noms masculins ;

Le manas et les noms neutres ;

La parole (*vâc*) et les noms féminins [1].

L'odorat (*ghrâṇa*) et les odeurs (*gandha*) ;

La vue et les formes ;

L'ouïe et les sons ;

La langue (ou le goût) et les saveurs ;

Les mains et les œuvres ;

Le corps et le bien et le mal, ou le plaisir et la peine (*sukha-duḥkhau*) ;

Les organes de la génération (*upastha*) et le plaisir, la volupté et la descendance (*ânanda, rati, prajâti*) ;

Les pieds et l'action d'aller (*ityâ*) ;

L'intelligence (*prajñâ*) et la pensée (*dhi*), la science, mot à mot, ce qui est à connaître (*vijñâtavya*) et les désirs (*kâmâni*).

Une troisième énumération nous est enfin donnée par la *Praçna Up.* 4. 8. Elle se compose de :

La vue et ce qu'on peut voir ;

L'ouïe et ce qu'on peut entendre ;

L'odorat et ce qu'on peut sentir ;

Le goût et ce qu'on peut goûter ;

Le tact et ce qu'on peut toucher ;

La voix et ce qu'on peut exprimer ;

Les mains et ce qu'on peut prendre ;

Le membre viril et la volupté qu'on peut éprouver ;

L'anus et ce qui doit être évacué ;

Les pieds et ce qui peut faire l'objet de la marche ;

Le manas et ce à quoi on peut penser ;

La buddhi et l'objet de ses fonctions ;

Le sentiment du moi (*ahaṃkâra*) et l'objet de ses fonctions ;

La pensée (*citta*) et l'objet de ses fonctions ;

L'éclat lumineux (*tejas*) et son objet [2] ;

Le prâṇa et ce qui peut être supporté (le corps ; la fonction générale du prâṇa étant de supporter, de soutenir le corps).

1. Le rôle de ces trois premières fonctions est déterminé par le genre grammatical sous lequel elles sont dénommées. Ainsi prâṇa est masculin, manas, neutre et *vâc*, féminin. Cf. *Brh. âr. Up.* 1. 3. 22 et le commentaire de Çaṅkara.

2. D'après Çaṅkara il s'agit de l'éclat de la peau, abstraction faite du tact.

Mais si les auteurs des anciennes Upanishads ont négligé de classer les sens avec précision et en s'inspirant du caractère spécial qui les apparente les uns aux autres, ils ont conçu très-nettement la nature du rapport qui les rattache à l'âtman au même titre que les autres fonctions intellectuelles. Les sens d'après eux sont de purs instruments qu'animent des effluves de l'âtman ou de son intermédiaire, le manas.

Dans la *Bṛh. âr. Up.* 1. 5, 3, cette théorie est présentée, comme de coutume, avec une observation psychologique à l'appui.

Anyatramanâ abhûvaṃ nâdarcam anyatramanâ abhûvaṃ nâçrausham iti manasâ hy eva paçyati manasâ çṛṇoti.

« J'étais ailleurs en esprit, je n'ai pas vu ; j'étais ailleurs en esprit, je n'ai pas entendu. » — (Il résulte de cette façon de dire que) c'est seulement par l'esprit (manas) que l'on voit et que l'on entend... »

Le verset suivant *Bṛh. âr. Up.* 3. 7, 23 est encore plus précis et plus explicite :

Esha ta âtmântaryâmy amṛto 'dṛshṭo drashṭâçrutaḥ çrotâmato mantâvijñâto vijñâtâ nânyo 'to 'sti, drashṭâ nânyato 'sti çrotâ nânyato 'sti mantâ nânyato 'sti vijñâtâ.

« Cet âtman qui est ton régisseur interne, immortel, voit sans être vu, entend sans être entendu, pense sans être pensé, connaît sans être connu ; nul autre que lui ne voit, nul autre que lui n'entend, nul autre que lui ne pense, nul autre que lui ne connaît. »

Les passages qui reviennent et insistent sur cette conception sont nombreux et concordants. Ainsi, dans la *Bṛh. âr. Up.* 4. 1. 4-5, la vue et l'ouïe sont identifiées à Brahma ; plus loin 4. 4. 18 il est dit :

Prâṇasya prâṇam uta cakshushaç cakshur uta çrotrasya çrotraṃ manaso ye mano viduḥ . te nicikyur brahma purâṇam agryam.

« Ceux qui connaissent le prâṇa du prâṇa, la vue de la vue, l'ouïe de l'ouïe, le manas du manas ont compris Brahma, l'être antique et primordial. »

Le passage de la *Chând. Up.* 8. 12, 4-5, déjà cité au chapitre de l'âtman, et dont nous ne rappellerons ici que la traduction, abonde dans le même sens.

« Celui qui conçoit cette pensée : « je veux sentir », celui-là est l'âtman : c'est avec l'odorat qu'il sent les odeurs. Celui qui

conçoit cette pensée : « je veux parler », celui-là est l'âtman : c'est avec la parole qu'il parle. Celui qui conçoit cette pensée : « je veux entendre », celui-là est l'âtman : c'est avec l'ouïe qu'il entend.

« Celui qui conçoit cette pensée « je veux penser », celui-là est l'âtman. Le manas est son œil divin. Par cet œil divin qui est le manas, l'âtman prend plaisir à voir les objets de ses désirs. »

Dans la *Kaushîtaki. Up.* la théorie du rapport des sens et de l'âtman incorporé, désigné sous le nom de *prajñâ* et identifié au prâṇa, est exposée fort en détail.

D'après le verset 3. 4, au moment de la mort tous les sens et leurs objets rentrent dans le *prajñâ-prâṇa* et s'y unissent, ou plutôt s'y éteignent, en perdant mutuellement le caractère de sujet et d'objet qui constituait leur individualité réciproque.

Vâg evâsmin sarvâṇi nâmâny abhivisṛjyante vâcâ sarvâṇi nâmâny âpnoti, etc.

« La parole — c'est-à-dire tous les noms — s'absorbent en lui (dans le *prajñâ-prâṇa*) ; par la parole il obtient tous les noms [1]. »

Et ainsi de suite pour tous les autres sens et leurs objets.

Ce verset se termine par ces mots :

Yathâsyai prajñâyai sarvâṇi bhûtâny ekaṃ bhavanti tad vyâkhyâsyâmaḥ.

« Nous allons dire comment tous les éléments (ou tous les êtres) sont unis avec (sont absorbés dans) la *prajñâ.* »

Cette explication, qui est donnée dans le verset suivant (3. 5), consiste à montrer que pour reconstituer l'individualité des sens et de leurs objets, il faut, pour ainsi dire, dédoubler l'âtman, qui contient en puissance les uns et les autres :

Vâg evâsyâ ekam aṅgam udûlhaṃ tasyai nâma parastât prativihitâ bhûtamâtrâ, etc.

« La parole fut une partie détachée de la *prajñâ* ; (c'est ainsi que) le nom qui est l'objet de la parole fut mis à part (et devint) un élément rudimentaire. »

Et ainsi de suite pour chaque autre sens et chaque organe d'action et les objets correspondants.

1. Remarquons à ce propos le rapport étroit qui est établi entre les sens et leurs objets. Ceux-ci suivent le sort des sens ; ils apparaissent et disparaissent avec eux : ils sont une projection de l'âtman et n'ont par conséquent qu'une existence subjective. De là à la *mâyâ* du védântisme postérieur, il n'y a qu'un pas.

Vient ensuite (3. 6) la description du mécanisme psychologique moyennant lequel s'opèrent les fonctions des sens et des organes d'action :

Prajñayâ vâcaṃ samâruhya vâcâ sarvâṇi nâmâny âpnoti, etc.

« (L'homme) montant sur (c'est-à-dire mettant en mouvement, ou prenant possession de) la parole au moyen de la *prajñâ* obtient tous les noms par la parole. »

Et ainsi de suite pour les autres organes et leurs objets.

La démonstration en est fournie au verset 5. 7.

Na hi prajñâpetâ vâṅ nâma kiṃ cana prajñâpayed anyatra me mano' bhûd ity âha nâham etan nâma prâjñâsisham iti, etc.

« En effet, privée de la *prajñâ*, la parole ne pourrait faire connaître aucun nom, (puisqu'on dit) : — « Mon esprit (manas) était ailleurs, je n'ai pas pu prendre connaissance de ce nom[1]. »

Et ainsi de suite pour les autres organes et leurs objets.

Le verset 3. 8 et dernier de ce chapitre conclut et résume cette théorie dans les termes suivants :

Na vâcaṃ vijijñâsîta vaktâraṃ vidyât, etc.

« Ce n'est pas la parole qu'il faut avoir le désir de connaître, mais l'agent de la parole. »

Et ainsi de suite pour les autres organes et leur agent.

Ce qui revient à dire que les organes et les sens sont de purs instruments au service de l'être unique qui est, comme il a été dit, le prâṇa du prâṇa, la parole de la parole, la vue de la vue, l'ouïe de l'ouïe et le manas du manas.

Les Upanishads postérieures presque exclusivement consacrées, comme nous le savons déjà, à la définition générale de Brahma et à l'indication des moyens propres à obtenir la délivrance ne traitent des sens qu'incidemment. Nous possédons d'ailleurs toutes les données essentielles fournies sur eux par les Upanishads anciennes et nous terminerons ici le chapitre qui les concerne.

1. Cf. plus haut *Brh. âr. Up.* 1. 5, 3.

CHAPITRE VI.

LES DIVERSES FACULTÉS PSYCHOLOGIQUES.

§ 1. *Le Manas.*

Ainsi que nous l'avons déjà vu, les Upanishads considèrent le manas, sous le rapport physiologique, comme un organe, au même titre que le prâna, la voix ou la parole (*vâc*), la vue et l'ouïe. Il nous reste à étudier quelle idée précise on avait formée de ses fonctions, et nous allons recueillir à cet effet les indications que nous fourniront les textes dont nous nous servons pour rédiger cet exposé.

Bṛh. âr. Up. 1. 3, 6. L'action dont le manas est l'organe est exprimée par le verbe *saṃkalpayati* dont nous verrons le sens plus bas, au mot *saṃkalpa*.

1. 3, 16. Le manas est identifié à la lune.

1. 4, 7. La fonction du manas est exprimée par un verbe formé de la même racine, *man*, « penser ».

1. 5, 3. Le manas gouverne tous les sens ; sans son concours aucun d'eux ne peut exercer utilement ses fonctions[1].

1. 5, 9. Le manas est qualifié de *vijijñâsya*, « celui qu'il faut avoir le désir de connaître ». Il faut peut-être y voir l'intention d'identifier le manas à Brahma, lequel est l'objet par excellence de la *vijijñâsâ*.

1. 5, 12. *Dyauḥ* (le ciel) est le corps (*çarîra*) du manas, de

1. Cf. le chapitre des Sens.

même que (1. 5. 11) la terre (*pṛthivî*) est le corps de la parole (*vâc*) et que (1. 5. 13) les eaux (*âpas*) sont le corps du *prâṇa ; âditya* (le soleil) en est la lumière, l'éclat (*jyotis*), comme *agni* (le feu) est la lumière de la parole, et la lune la lumière du prâṇa.

1. 5, 19. C'est, par conséquent, du ciel et du soleil que sort le manas quand il pénètre dans l'homme, qu'il a pour effet de rendre joyeux (*ânandî*). Dans ce même verset le manas est appelé *daiva* (divin), *svabhâvanirmalatvât*, « à cause de la pureté de sa nature, » dit Çaṅkara.

2. 4, 5. L'âtman doit être pensé (*mantavya*) par la *mati*, qui ne serait par conséquent autre chose que le manas.

2. 4, 11. Le manas est le lieu de tous les *saṃkalpas*, comme le cœur (*hṛdaya*) est le lieu de toutes les connaissances (*vidyâ*).

3. 2, 7. Le manas est rangé parmi les *grahas* « ceux qui saisissent » ; il a pour *atigrâha*, ou pour objet, le désir (*kâma*), car c'est par le manas que l'on désire (*manasâ hi kâmân kâmayate*).

3. 2, 13. Il est répété qu'à la dissolution du corps le manas va (*eti*) dans la lune (*candra*).

3. 7, 20. Le manas (comme il est dit auparavant des autres organes) est le séjour de l'âtman, qui, différent du manas, réside dans le manas sans que celui-ci le connaisse ; le manas en est le corps (*yo (âtmâ) manasi tishṭhan manaso' ntaro yaṃ mano na veda yasya manaḥ çarîram*).

3. 7, 23. C'est l'âtman qui pense (ou qui exerce la fonction du manas) sans être lui-même l'objet de la pensée (*amato mantâ*) ; il n'y a que lui qui pense (*nânyato 'sti mantâ*).

3. 8, 11. Répète la même chose dans les mêmes termes.

3. 9, 10 et *seqq*. Le manas est la lumière (*jyotis*) du *purusha*.

4. 1, 6. Le manas est Brahma. Le manas est le bonheur (*ânanda*), et la raison en est donnée : « C'est par le manas qu'on désire posséder une femme (*manasâ striyam abhiharyati*) et l'on obtient par elle un fils semblable à soi (*tasyâṃ pratirûpaḥ putro jâyate*), qui est le bonheur ; le manas est donc Brahma suprême (*parama*).

4. 3, 28. *Yad vai tan na manute manvâno vai tan na manute na hi mantur mater viparilopo vidyate' vinâçitvân na tu tad dvitîyam asti tato' nyad vibhaktaṃ yan manvîta.*

« C'est une erreur de prétendre que (dans l'état de profond

sommeil) (l'âtman), dont la fonction est de penser, ne pense pas; car il ne saurait y avoir perte de l'instrument de la pensée (*mati* = *manas*) pour celui qui pense (dont l'essence est de penser — l'âtman), puisqu'il n'est pas sujet à périr. Du reste il n'a pas de second, il n'y a pas d'être autre que lui pour penser (à sa place). »

4. 4, 6. Le manas est donné comme la faculté qui s'attache (*nishakta*) aux choses matérielles.

4. 4, 18. L'âtman est le manas du manas.

4. 4, 19. C'est par le manas seulement que l'âtman peut être perçu (*anudrashṭhavya*).

6. 1, 8—12. La faculté exercée par le manas est la connaissance; ceux qui possèdent le manas sont *vidvâṃsaḥ* (connaissants, conscients); ceux qui sont dépourvus de manas sont *mugdhâḥ* (fous, idiots).

6. 2, 15. C'est le purusha du manas (*mânasa*) qui introduit les délivrés dans le *brahmaloka*.

Châṇdogya Up. 1. 2, 6.

Le manas désire (*saṃkalpayate*) l'objet du saṃkalpa (*saṃkalpanîya*) bon (*sat*) et mauvais (*asat*).

3. 14, 2. L'âtman est qualifié de *manomaya* « consistant en manas ».

5. 1, 11. Dans le défi des sens et du prâṇa, l'homme privé de manas est comparé à un enfant ou à un idiot (*bâla*).

6. 5, 1. Ce sont les particules subtiles de la nourriture qui soutiennent le manas.

6. 5, 4. Conclut en disant que le manas est *annamayaḥ* « fait de nourriture ».

6. 6, 2 et 6. 7, 6. — Confirment la même conception en en donnant pour preuve l'affaiblissement de l'intelligence qui résulte d'un jeûne trop prolongé.

6. 8, 2. Le manas est le compagnon inséparable du prâṇa; il a le prâṇa pour base (*prâṇam evopaçrayate*); il est attaché au prâṇa (*prâṇabandhanam*).

7. 3, 1. *Mano vâva vâco bhûyo yathâ vai dve vâmaloke dve vâ kole dvau vâkshau mushṭir anubhavaty evaṃ vâcaṃ ca nâma ca mano' nubhavati sa yadâ manasâ manasyati mantrân adhîyîyety athâdhîte karmâṇi kurvîyety atha kurute putrâṃç ca paçûṃç ceccheyety athecchata imaṃ ca lokam amuṃ ceccheyety athecchate mano hy âtmâ mano hi loko mano hi brahma upâsveti.*

« Le manas est supérieur à la parole. De même que deux

myrobolans[1], deux fruits de *Zizyphus jujuba*[2] ou deux fruits de la *Terminalia bellerica*[3] peuvent être contenus[4] dans la main (fermée); de même le manas contient la parole et le nom. Quand on conçoit au moyen du manas ce désir : « Que je récite les *mantras* », on les récite; ou : « que j'accomplisse (telles) œuvres (ou tels sacrifices) », on les accomplit. Si l'on désire des enfants, du bétail, on les obtient[5]; de même si l'on désire ce monde-ci ou l'autre. Le manas est l'âtman; le manas est le monde[6], le manas est Brahma; il faut adorer le manas. »

8. 12, 5. *Atha yo vededaṃ manvânîti sa âtmâ mano' sya daïvaṃ cakshuḥ sa vâ esha etena daivena cakshushâ manasaitân kâmân paçyan ramate.*

« Celui qui conçoit cette pensée : « Je veux penser (ou je veux exercer le manas) », celui-là est l'âtman. Le manas est son œil divin. Par cet œil divin, qui est le manas, l'âtman se plaît à voir tous les objets de ses désirs. »

Kaushîtaki Up. 1. 7.

Le manas est la faculté avec laquelle on obtient les noms neutres.

2. 2. Le prâṇa est enveloppé par le manas, lequel est enveloppé lui-même par un triple réseau de facultés qui sont, en commençant par les plus internes, l'ouïe, la vue et la parole ou la voix.

2. 13. Quand le manas pense, médite (*dhyâyati*) Brahma brille (*dîpyate*); il cesse de briller quand le manas ne pense pas.

2. 14. C'est encore par la racine *dhyai* qu'est exprimée la fonction du manas.

3. 6. De même, les effets du manas sont les pensées, les réflexions (*dhyânâni*).

Taittirîya Up.

3, 4. Le manas est identifié à Brahma.

Aitareya Up.

1. 1, 4. Dans le système cosmogonique qui se trouve exposé dans cette Upanishad, le manas est produit par le cœur et produit lui-même la lune.

1. Fruits de l'*Emblica officinalis.*
2. *Kole badaraphale.* Çank.
3. *Akshau vibhîtakaphale.* Çank.
4. *Mushtir anubhavati mushtis te phale vyâpnoti.* Çank.
5. En employant les moyens qu'il faut. *tat prâptyupâyânushṭhânenâthecchate putrâdîn prâpnotîty arthaḥ.* Çank.
6. Que le manas fait désirer et, par suite, obtenir. Çank.

1. 2, 4. Le manas, à la suite de ce qui vient d'être dit et dans la synthèse cosmogonique d'où résulte la formation de l'homme, sort de la lune et vient prendre place dans le cœur.

1. 3, 8 et 11. La fonction du manas est exprimée par la racine *dhyai*.

Kena Up.

1. 3. Le manas, non plus que les autres organes, ne perçoit pas l'âtman.

1. 5. Brahma est celui qui n'est pas pensé (*amata*) par le manas, mais celui par lequel le manas est pensé [1].

4. 30. La définition (*âdeça*) de Brahma, au point de vue de l'âtman considéré comme agent (*adhyâtmam*), consiste à dire qu'il est ce vers quoi le manas se dirige en quelque sorte (*yad etad gacchatîva*) [2] et ce que le *saṃkalpa* se rappelle (*upasmarati*) au moyen du manas.

Katha Up.

2. 24. Il faut avoir le manas apaisé (*çânta*) pour obtenir (connaître) l'âtman à l'aide du *prajñâna*.

3, 3. Le manas est le conducteur du char qui est le corps sur lequel l'âtman est assis (*rathî*) avec la *buddhi* pour compagne (*sârathi*).

3. 4. L'âtman uni aux sens et au manas est celui qui jouit (*bhoktâ*).

3. 5—9. L'application du manas est nécessaire pour que le char soit bien conduit, et la délivrance obtenue ; autrement la transmigration dure indéfiniment.

3. 10. Le manas est supérieur (*para*) aux objets des sens (*artha*) [3], mais la *buddhi* est supérieure au manas.

4. 11. C'est seulement par le manas que l'âtman peut être perçu (*âptavya*) [4].

6. 7. Le manas est supérieur au sens et le *sattva* [5] est supérieur au manas.

6. 9. L'âtman ne peut être vu par l'œil ; c'est par le cœur, par la pensée (*manîshâ*) et par le manas qu'il est perçu (*abhiklṛpta*).

1. Voir la note sur ce passage au chapitre de l'âtman.

2. Ce que Çaṅkara explique en disant que le manas est comme son entremetteur, son fournisseur (*dhaukate*).

3. Ou aux éléments subtils et grossiers, d'après Çaṅk.

4. Ce verset est évidemment emprunté quant au sens à la *Brh. âr. Up.* 4. 4, 19.

5. D'après Çaṅk. le *sattva* est la *buddhi*.

Praçna Up.

4. 2. Dans le profond sommeil tous les sens s'unifient dans le manas qui est le dieu (l'organe) suprême.

Muṇḍaka Up.

1. 1, 8. Le manas, ainsi que le prâṇa et le *satya*, c.-à-d. les éléments (Çaṅkara), est produit par la nourriture (*anna*).

4. 2 et 5. Le manas est identifié à l'âtman.

Çvetâçvatara Up.

2. 1, 2, 3, 4, 6, 8, 9. Le manas est considéré comme l'instrument de l'extase.

3. 13 ; 4. 17 et 4. 20. C'est le manas qui perçoit [1], qui reçoit l'impression, du *purusha* individuel.

Maitri Up.

2. 6. Le manas est le conducteur (*niyantâ*) du char qui est le corps ; il a pour rênes les organes de perception (*buddhîndriyâṇi*) et pour chevaux les organes d'action (*karmendriyâṇi*).

4. 3. Le manas, ou la prépotence du manas (cf. *Çvet. Up.* 2. 1—9, citée plus haut), est obtenue par le *sattva* ; et l'âtman, ou la délivrance, est obtenue par le manas.

6. 5. La *buddhi*, le manas et l'*ahaṃkâra* constituent la forme intelligente (*cetanavat*) de Brahma.

6. 9. C'est le manas, plongé dans de (pieux) exercices (*prayogastha*), qui est l'instrument de la méditation extatique (*dhyâna*).

6. 13. Le manas est l'essence (*rasa*) du prâṇa ; le *vijñâna* est l'essence du manas.

6. 24. Le manas est la pointe de la flèche qui est la syllabe *om*, et dont le corps est l'arc. Cette flèche sert à percer le *tamas* ou l'aveuglement.

6. 30. C'est par le manas seul que l'on voit, c'est par le manas seul que l'on entend. Le désir (*kâma*), le *saṃkalpa*, le doute, (*vicikitsâ*), la foi (*çraddhâ*), le défaut de foi (*açraddhâ*), la fermeté (*dhṛti*), la faiblesse (*adhṛti*), la honte (*hrî*), la réflexion (*dhî*), la crainte (*bhî*),— toutes ces choses sont le manas.

6. 34. Le manas a deux états, l'état de pureté et d'impureté : il est pur (*çuddha*) quand il est privé de désir (*kâmavarjita*) ; il est impur quand il est en contact avec le désir (*kâmasaṃparkât*). Pour arriver à l'extase il faut rendre le manas absolument calme (*suniçcala*).

1. Cette fonction du manas est exprimée par la racine *abhikalp*.

Mana eva manushyânâm kâraṇaṃ bandhamokshayoḥ. bandhâya vishayâsaṅgi moksho nirvishayaṃ smṛtam.

« Le manas seul est la cause pour les hommes de la permanence dans les liens (de la transmigration) et de la délivrance. Il les fait rester dans les liens quand il demeure en relation avec les objets des sens ; il est la délivrance quand il cesse tout commerce avec ceux-ci. »

§ 2. *La Buddhi.*

La *buddhi* est inconnue des anciennes Upanishads, du moins elles n'en font pas mention. Il est probable que l'emploi de ce terme pour désigner une catégorie de l'entendement, ou même l'ensemble de l'intelligence, date de l'époque où fut achevée la systématisation de la philosophie *sâṃkhya*, à la terminologie de laquelle le mot *buddhi* appartient.

Quoi qu'il en soit, c'est dans la *Kaṭha Up.* que nous trouvons la première désignation de la buddhi.

3. 3. La buddhi[1] est *sârathi*, c'est-à-dire qu'elle est assise sur le char qui est le corps dont l'âtman est le maître et le manas le conducteur.

3. 10. La buddhi est supérieure au manas et l'*âtmâ mahat* est supérieur à la buddhi.

3. 12. C'est par la buddhi subtile que l'âtman est perçu.

6. 10. Quand les cinq sens (*jñânâni*) sont en repos avec le manas et que la buddhi n'agit plus, c'est ce qu'on appelle la suprême issue.

La *Praçna Up.* 4. 8. place, dans la nomenclature des facultés de l'âtman individuel, la buddhi entre le manas et l'*ahaṃkâra*.

Çvetâçvatara Up. 1. 5. La rivière de l'âtman individuel a pour source (*mûla*) les cinq facultés qui dépendent de la buddhi (les organes de perception).

6. 20. L'âtman (individuel) et la buddhi sont la manifestation (*prakâça*) de Dieu (*deva*).

Maitri Up. 6. 5.

La buddhi avec le manas et l'*ahaṃkâra* constitue la forme intelligente (*cetanavat*) de Brahma.

6. 10. C'est la buddhi et les organes de perception qui goûtent (perçoivent) (*svâdûni bhavanti*) la nature manifestée (*vyaktaṃ pradhânam*).

1. Çank., sur ce passage, qualifie la *buddhi* de *adhyavasâyalakshanâ*.

6. 31. La parole, l'ouïe, la vue, le manas, le prâṇa, la buddhi, la fermeté (*dhṛti*), la mémoire (*smṛti*), l'intelligence (*prajñâ*), sont les signes de l'âtman, comme le bourgeon (*aṅkura*) est le signe de la graine (*bîja*), et comme la fumée, la flamme et les étincelles sont les signes du feu.

§. 3. Le *Vijñâna*.

Bṛh. âr Up. 2. 4. 12. Le grand être (*bhûta*) n'est que pur *vijñâna* (*vijñânaghana eva*).

2. 4, 13. Brahma suffit au *vijñâna* (*alaṃ vijñânâya*).

2. 4, 14. *vijñâtâraṃ kena vijñânîyât.*

« Par quoi connaître, (discerner) celui qui connaît (qui est l'agent de la connaissance). »

4. 3, 7. L'âtman est *vijñânamaya*, fait de *vijñâna*.

Chând. Up. 7. 7. 1.

Vijñânaṃ vâva dhyânâd bhûyo vijñânena vâ ṛgvedaṃ vijânâti vijñânenaiva vijânâti vijñânam upâsva.

« Le *vijñâna* est supérieur au *dhyâna* (à la méditation), car c'est par le *vijñâna* qu'on connaît le *ṛgveda*, etc. (Voir la suite de l'énumération au chapitre préliminaire). C'est par le *vijñâna* seul que l'on connaît (toutes choses) ; il faut adorer le *vijñâna.* »

7. 17. 1. *Yadâ vai vijânâty atha satyaṃ vadati nâvijânan satyaṃ vadati vijânann eva satyaṃ vadati vijñânaṃ tv eva vijijñâsitavyam iti.*

« Quand on connaît, on dit la vérité ; celui qui ne connaît pas ne saurait dire la vérité ; il n'y a que celui qui connaît qui puisse dire la vérité : il faut donc avoir le désir de connaître (de posséder) le *vijñâna.* »

Taittirîya Up. 2. 3, 4, 5, 9 ; 3. 5 et 10.

Le *vijñâna* est considéré comme un des fourreaux (*koça*, dans le védântisme postérieur) qui enveloppent l'âtman individuel.

Kaṭha Up. 3. 5—9.

Le *vijñâna* est, avec le manas, la faculté qui préside à la bonne direction du corps, comparé à un char avec lequel il faut arriver à la délivrance.

Praçna Up. 4. 9.

Le *purusha vijñânâtmâ* est celui qui voit, celui qui touche, celui qui entend, celui qui odore, celui qui goûte, celui qui pense (*mantâ*), celui qui anime la buddhi (*boddhâ*), celui qui agit.

Muṇḍaka Up. 2. 2, 7.

C'est par le *vijñâna* que les sages (*dhîrâḥ*) connaissent (*paripaçyanti*) l'âtman suprême.

Çvetâçvatara Up. 6. 16.

L'âtman suprême est le maître (*pati*) de la nature (*pradhâna*) et du *kshetrajña* = *vijñânâtmâ* (Commentaire).

Maitri Up.

6. 7. Quand le *vijñâna* possède la dualité (*dvaitîbhûtaṃ bhavati*), il voit, entend, etc. Quand il est dépourvu de dualité (*advaitîbhûtam*), il n'a ni effet, ni cause, ni œuvre.

6. 13. Le *vijñâna* est l'essence (*rasa*) du manas; le bonheur (*ânanda*) est l'essence du *vijñâna*.

§ 4. *Le Saṃkalpa.*

Nous avons déjà vu que la racine *saṃkalp* est employée dans la *Bṛh. âr. Up.* 1. 2, 6 pour désigner l'acte qu'accomplit le manas; cet acte est généralement le désir (*kâma*), ou la volition; et c'est dans ce sens qu'il faut aussi traduire le mot *saṃkalpa*, *Bṛh. âr. Up.* 1. 5, 3, où il est identifié au manas.

Chând. Up.

7. 4. 1. *Saṃkalpo vâva manaso bhûyân yadâ vai saṃkalpayate' tha manasyaty atha vâcam îrayati tâm u nâmnîrayati nâmni mantrâ ekaṃ bhavanti mantreshu karmâṇi.*

7. 4, 2. *Tâni ha vaitâni saṃkalpaikâyanâni saṃkalpâtmakâni saṃkalpe pratishṭhitâni.*

« Le *saṃkalpa* est supérieur au manas. Quand on se propose de faire quelque chose[1], on en conçoit ensuite le désir[2], puis on l'exprime par la parole[3]. On transforme (on fixe) cette parole en mot[4]; les *mantras* sont identiques au nom, et les œuvres (les sacrifices) sont identiques aux mantras (ou y sont contenus).

« Ces œuvres ont le *saṃkalpa* pour siége, elles ont le *saṃkalpa* pour âtman, elles ont le *saṃkalpa* pour base. »

1. *Yadâ vai saṃkalpayate kartavyâdivishayân vibhajate idam kartum yuktam iti.* Çank.

2. *Atha manasyati mantrân adhiyîyetyâdi.* Çank.

3. *Mantrâdyuccâraṇe.* Çank.

4. *Tâm ca vâcam u nâmni nâmnoccâraṇanimittam vivakshâm kṛtverayati nâmni nâmasâmânye mantrâḥ çabdaviceshâḥ santa ekam bhavanty antarbhavantîty arthaḥ.* Çank.

Aitareya Up.

3. 1, 2. Le *saṃkalpa* est identifié au *prajñâna*, ou donné comme un de ses modes.

Kena Up.

4. 30. Brahma est l'être dont le *saṃkalpa* se souvient au moyen du manas.

Katha Up.

1. 10. Naciketa exprime le désir que son père irrité redevienne à son égard *çântasaṃkalpa* « d'un *saṃkalpa* apaisé », *sumanas* « d'un manas favorable », *vîtamanyu* « exempt de colère ».

Çvetâçvatara Up.

5. 8. L'âtman incorporé est doué de *saṃkalpa* et d'*ahaṃkâra*.

5. 11. Le *saṃkalpana* est avec le toucher (*sparçana*) la vue (*dṛshṭi*) et l'aveuglement (*moha*) la caractéristique de l'âtman incorporé.

Maitri Up.

2. 5; 5. 2; 6. 10; 6. 30. — Le *liṅga* ou ce qui caractérise l'âtman incorporé, est le *saṃkalpa*, l'*adhyavasâya* et l'*abhimâna*.

§ 5. *Le Dhyâna.*

Chând. Up.

7. 6, 1. Le *dhyâna* (la méditation) est plus grand que le *citta* (la pensée). La terre est comme dans la méditation ainsi que l'atmosphère, le ciel, les montagnes, les dieux et les hommes (c'est-à-dire qu'elle garde l'immobilité qu'exige la méditation).

Çvetâçvatara Up.

1. 3. Le *dhyâna* est l'instrument de l'extase.

Maitri Up.

6. 9. *Dhyâna* est opposé à *prayogastham manaḥ*.

6. 18 et 24. Le *dhyâna* est une des parties du *yoga* ou du moyen d'arriver à l'extase, d'où résulte la délivrance.

§ 6. *Citta, cetas, cetana.*

Chândogya Up.

7. 5, 1. *Cittaṃ vâva saṃkalpâd bhûyo yadâ vai cetayate 'tha saṃkalpayate' tha manasyaty atha vâcam îrayati tâm u nâmnîrayati nâmni mantrâ ekaṃ bhavanti mantreshu karmâṇi.*

7. 5, 2. *Tâni ha vâ etâni cittaîkâyanâni cittâtmâni citte pratishṭhitâni tasmâd yady api bahuvid acitto bhavati nâyam astîty evainam âhur yad ayaṃ veda yad vâyaṃ vidvân nettham acittaḥ syâd ity atha yady alpavic cittavân bhavati tasmâ evota çuçrûshante cittaṃ hy evaishâm ekâyanaṃ cittam atmâ cittaṃ pratishṭhâ cittam upâsveti.*

« Le *citta* est supérieur au *saṃkalpa*. Quand on a une pensée on se propose ensuite de la mettre à exécution, puis on éprouve un désir, puis on l'exprime par la parole. On transforme cette parole en un mot ; les *mantras* sont identiques au nom et les œuvres (sacrifices) sont identiques aux *mantras* (ou y sont contenus).

« Ces œuvres ont le *citta* pour siége, elles ont le *citta* pour âtman, elles ont le *citta* pour base. Aussi, quand quelqu'un qui possède une grande science est dépourvu de *citta*, on dit : « Il n'est pas possible (qu'il existe quelqu'un de tel ni) qu'il sache quelque chose, car s'il savait, il ne serait pas ainsi dépourvu de *citta*[1]. » Et, quand quelqu'un n'a que peu de savoir, mais qu'il est doué de *citta*, on a le désir de l'entendre pour cela[2], car le *citta* est le siége de ces choses[3]. Le *citta* est l'âtman ; le *citta* est la base ; il faut adorer le *citta*. »

Kaṭha Up.

5. 13. L'âtman universel est appelé le *cetana* des *cetanas*.

Praçna Up.

4. 8. Dans la nomenclature des facultés de l'âtman individuel, le *citta* vient après l'*ahaṃkâra*, lequel suit la buddhi et le manas.

Muṇḍaka Up.

2. 2, 3. Le *cetas* est la pointe de la flèche de l'*upâsâ* (méditation) qui, tirée avec l'Upanishad pour arc, atteint le but qui est l'être indestructible (*akshara*).

3. 1, 9. C'est par le *cetas* qu'il faut connaître l'âtman. Le *citta* des créatures est tissé (*ota*) par les prânas ; quand il est pur l'âtman y exerce la domination (*vibhavati*).

Maṇḍukya Up.

1. 5. Dans l'état de profond sommeil (*sushupti*) l'âtman a le *cetas* pour bouche ou pour visage (*cetomukha*).

1. *Yac câyam kiṃcic châstrâdi veda çrutavâms tad apy asya vṛthaiveti kathayanti. Kasmât. Yady ayam vidvân syâd ittham evam acitto na syât.* Çank.

2. Pour saisir ce qu'il dit. *tasmâ etasmai taduktârthagrahanâyai.* Çank.

3. Du *saṃkalpa*, etc. *eshâṃ saṃkalpâdînâṃ.* Çank.

Çvetâçvatara Up.

6. 11. L'âtman universel est appelé *cetâ*, épithète que le commentateur explique par *cetayitâ* « l'agent du *cetas* ».

Maitri Up.

2. 3, 4. L'âtman est ce qui rend le corps doué de *cetana* (*cetanavat*).

6. 5. La buddhi, le manas et l'*ahaṃkâra* constituent la forme douée de *cetana* de l'âtman.

6. 19. Brahma n'est pas le *citta* (*acitta*) quoique résidant au milieu du *citta* ; c'est sur lui qu'il faut fixer le *citta*.

6. 20. C'est à la faveur (*prasâdena*) du *citta* qu'on détruit l'œuvre.

6. 27. Le *citta* s'évanouit (*praṇaçyati*) pour que la délivrance s'accomplisse.

6. 34. Le *citta* est la cause de la transmigration.

Yac cittas tanmayo bhavati.

« C'est le *citta* qui détermine le sort futur (dans le cercle de la transmigration). »

§ 7. *L'ahaṃkâra, l'adhyavasâya et l'abhimâna.*

Le mot *ahaṃkâra* se rencontre pour la première fois dans la littérature des Upanishads *Châṇdogya Up.* 7. 25, 1. Il paraît y signifier exactement *le moi*, dans l'acception philosophique de cette expression.

Dans la *Praçna Up.* 4. 8, l'*ahaṃkâra* est considéré comme une faculté spéciale et rangé entre la *buddhi* et le *citta*.

Çvetâçvatara Up. 5. 8.

L'*ahaṃkâra* est placé à côté du *saṃkalpa* comme une faculté de l'âtman incorporé.

Maitri Up. 6. 5.

L'*ahaṃkâra* forme avec le manas et la buddhi la forme intelligente (*cetanavat*) de l'âtman.

Maitri Up. 2. 5; 5. 2 ; 6. 10 ; 6. 30.

L'*adhyavasâya* et l'*abhimâna* sont avec le *saṃkalpa* la caractéristique de l'âtman incorporé.

D'après le commentateur de cette Upanishad, l'*adhyavasâya* est une faculté qui consiste à se déterminer à telle chose (*tatra niçcayarûpâ vṛttiḥ*). Quant à l'*abhimâna* c'est, aussi d'après le même commentateur, le sentiment du tien et du mien, ou du moi et du non-moi (*aham mamedam iti svasvâmibhâvollekhaḥ*).

§ 8. Le *Bhûtâtmâ*.

Maitri 3. 2. Celui qui est dans le corps est le *bhûtâtmâ*.

3. 3. Le *bhûtâtmâ* est l'agent (*kartâ*); celui qui fait agir par les organes (*karaṇaih kârayitâ*) est l'*antaḥ purusha*.

4. 1. On s'enquiert du moyen par lequel le *bhûtâtmâ* quittant ce monde matériel (*idam*), ou son union avec la matière, s'unit à l'âtman (*sâyojyam upaiti*).

§ 9. *La Prajñâ*.

Kaushîtaki Up. 3, 2. La *prajñâ* est identifiée au prâṇa. C'est par la *prajñâ* qu'on obtient les vrais désirs (*satyâḥ saṃkalpâḥ*).

3. 3. L'auteur y confirme l'identité de la *prajñâ* et du prâṇa en se fondant sur ce que tous les sens, c'est-à-dire tous les organes de perception ou de connaissance, sont subordonnés au prâṇa.

3. 6. C'est la *prajñâ* qui donne aux sens leur faculté perceptive.

3. 7. De même, privés de *prajñâ*, les sens ne sauraient percevoir.

3. 8. Les éléments des êtres (*bhûtamâtrâ*) sont insérés dans les éléments de la *prajñâ* (*prajñâmâtrâ*) comme les rais sont insérés dans le moyeu d'un char.

4. 19. La *prajñâ* est identifiée à l'âtman; elle pénètre le corps jusqu'au bout des cheveux et des ongles (*âlomabhya ânakhebhyaḥ*).

Aitareya Up.

3. 1, 2. Tous les modes psychologiques (*medhâ, dṛshṭi, dhṛti, mati, manîshâ, jûti, smṛti, saṃkalpa, kratu, asu, kâma, vaça*) sont des dénominations du *prajñâna* (*prajñânasya nâmadheyâni*).

3. 1, 3. L'univers est dirigé par la *prajñâ* (*sarvaṃ tat prajñânetram*).

CHAPITRE VII.

LA THÉORIE DES *KOÇAS*.

La différence qui existait entre l'âtman individuel tel qu'il se manifeste dans l'homme avec les organes qu'il dirige et les éléments matériels auxquels il est uni, et l'âtman universel sans corps, sans organes, sans limites pour le temps ou l'espace, dont les penseurs de l'Inde ancienne avaient conçu l'idée, était trop grande pour qu'ils ne fussent pas tentés d'imaginer des formes intermédiaires qui servissent comme d'anneaux entre deux formes de l'être, identiques quant à l'essence, mais très-distantes l'une de l'autre en apparence, par l'effet des modifications subies par la dernière. C'est très-probablement sous l'influence plus ou moins consciente de ce sentiment que fut créé le système en vertu duquel la personne humaine se composerait d'un corps épais (*sthûlaṃ çarîram*) et d'un corps subtil (*sûkshmaṃ çarîram*), formés de quatre fourreaux (ou *koças*) concentriques, correspondant chacun à un état spécial de l'âtman individuel. Ces fourreaux sont, d'après la systématisation si nette du *Vedântasâra* :

1° L'*ânandamaya-koça* ou le fourreau de bonheur, qui forme une cinquième catégorie et contient l'âtman dans l'état qui précède immédiatement celui où il s'unit au corps subtil;

2° Le *vijñânamaya-koça*, ou le fourreau de connaissance, qui comprend l'âtman individuel muni de la buddhi et des organes de perception (*vijñânendriyâṇi*);

3° Le *manomaya-koça* ou le fourreau de manas, dans lequel

l'âtman est accompagné du manas et des organes d'action (*karmendriyâṇi*) ;

4° Le *prâṇamaya-koça*, où l'âtman est entouré des cinq prânas et de ces mêmes organes d'action[1].

Le *vijñânamaya-koça* connaît ; le *manomaya-koça* désire ; le *prâṇamaya-koça* agit : l'union de ces trois *koças* forme le corps subtil.

5° L'*annamaya-koça* qui constitue le corps épais et dans lequel l'âtman est revêtu d'une forme matérielle, ou du corps tel qu'il tombe sous nos sens.

Nous allons après cet exposé succinct de la théorie des koças sous sa forme la plus récente et la plus systématique en rechercher les origines dans les Upanishads.

Dans la *Bṛh. âr. Up.* nous trouvons divers passages qui nous fournissent sinon l'exposé complet de cette conception, du moins une partie de ses principaux éléments et les expressions techniques qui lui ont servi plus tard.

1. 5, 3. *Tanmayo vâ ayam âtmâ vâṅmayo manomayo prâṇamayaḥ.*

« Ainsi fait, cet âtman est fait de parole, fait de manas et fait de prânas. »

2. 1, 15. *Sa hovâcâjâtaçatruḥ .... vy eva tvâ jñâpayishyâmîti taṃ pâṇâv âdâyottasthau tau ha purushaṃ suptam âjagmatus tam etair nâmabhir âmantrayâṃ cakre bṛhan pâṇḍaravâsaḥ soma râjann iti sa nottâsthau taṃ pâṇinâ peshaṃ bodhayâṃ cakâra sa hottasthau.*

— 16. *Sa hovâcâjâtaçatrur yatraisha etat supto' bhûd ya esha vijñânamayaḥ purushaḥ kvaisha tadâbhût kuta etad âgâd iti tad u ha na mene gârgyaḥ.*

— 17. *Sa hovâcâjâtaçatrur yatraisha etat supto' bhûd ya esha vijñânamayaḥ purushas tad eshâṃ prâṇânâṃ vijñânena vijñânam âdâya ya esho' ntar hṛdaya ûkâças tasmin çete tâni yadâgṛhṇâty atha haitat purushaḥ svapiti nâma tad gṛhîta eva prâṇo bhavati gṛhîtâ vâk gṛhîtaṃ cakshur gṛhîtaṃ çrotraṃ gṛhîtaṃ manaḥ.*

2. 1, 15. « Ajâtaçatru dit : « Je t'instruirai. » L'ayant pris (Gârgya) par la main, il se leva et tous les deux s'approchèrent d'un homme endormi. Il (Ajâtaçatru) l'appela par ces mots (m. à m. par ces noms) : « Hé ! puissant, toi qui es vêtu de blanc,

1. Le *vedântasâra* n'explique pas comment ces organes sont communs au *manomaya-koça* et au *prâṇamaya-koça*.

roi Soma ! » Il ne se leva pas. Il (Ajatâçatru) le réveilla en le frottant avec la main [1] et il se leva.

— 16. « Ajâtaçatru dit : « Quand ce purusha fait de connaissance (*vijñânamaya*) dormait ce (sommeil) [2], où était-il ? D'où est-il revenu ? » Gârgya ne le savait pas.

— 17. « Ajâtaçatru dit : « Quand ce purusha fait de connaissance dormait ce (sommeil), l'éther qui est dans le cœur [3] ayant absorbé cette connaissance [4] avec la connaissance propre aux organes [5], il (le purusha) reposait en lui (dans cet éther). Quand le purusha a absorbé ces (connaissances réparties entre les sens) [6], il dort véritablement [7]. Alors [8] le prâna est absorbé, la parole est absorbée, la vue est absorbée, l'ouïe est absorbée, le manas est absorbé. »

4. 3, 7. *Katama âtmeti yo' yaṃ vijñânamayaḥ prâṇeshu hṛdy antar jyotiḥ purushaḥ.*

« Quel âtman ? Celui qui, fait de connaissance, réside dans le cœur au milieu des prâṇas (ou des organes) et qui est la lumière, le purusha. »

4. 4, 5. *Sa vâ ayam âtmâ brahma vijñânamayo manomayaḥ prâṇamayaç cakshurmayaḥ çrotramayaḥ pṛthivîmaya âpomayo vâyumaya âkâçamayas tejomayo' tejomayaḥ kâmamaya' kâmamayaḥ krodhamayo' krodhamayo dharmamayo 'dharmamayaḥ sarvamayas yad etad idaṃmayo 'domayaḥ,* etc...

« Cet âtman qui est Brahma, qui est fait de connaissance, fait de manas, fait de prâṇa, fait de vue, fait d'ouïe, fait de terre,

1. *pâninâ pesham âpishyâpishya bodhayâm cakâra.* Çank. Cf. Dict. St P. au mot *pesha.*

2. *etat svapanam suptah.* Çank.

3. L'âtman sous sa forme absolue. *ya esho'ntar madhye hṛdaye hṛdayasthâkâço ya âkâçaçabdena para eva sva âtmocyate tasmin sva âtmany âkâçe çete svâbhâvike' sâmsârike.* Çank.

4. La faculté dont jouissent les sens d'éclairer ou de connaître leurs objets respectifs. *vâgâdînâm svam svam vishayagatam pratiniyatam prakâçanam vijñânasâmarthyam.* ânanda-Giri.

5. *eshâm vâgâdînâm prânânâm vijñânenântahkaranagatâbhivyaktaviçeshavijñânenopâdhisvabhâvajanitena.* Çank.

6. *tâni vâgâdivijñânâni.* Çank.

7. Voici l'étrange façon dont Çankara analyse grammaticalement et explique ce passage, tandis qu'il semble si naturel de prendre *nâma* dans le sens adverbial. *etat purushah svapiti nâma etan nâmâsya purushasya tadâ prasiddham bhavati gaunam evâsya nâma bhavati svam evâtmânam apîty api gacchatîti svapitîty ucyate satyam svapitîti.*

8. *tat tatra svâpakale.* Çank.

fait d'eau, fait d'air, fait d'éther, fait de feu, qui est fait de non-feu, fait de désir, qui est fait de non-désir, fait de colère, qui est fait de non-colère, fait de devoir, qui est fait de non-devoir, fait de toutes choses, fait de ceci et fait de cela. »

L'emploi du mot *koça* au figuré comme synonyme d'âtman dans le verset suivant de la *Chând. Up.* 3. 15, 1, n'implique pas absolument l'existence, à l'époque où cette Upanishad a été rédigée, de la théorie en question, mais il n'est pas impossible qu'il ait contribué aussi à en jeter les bases.

Antarikshodaraḥ koço bhûmibudhno na jîryati diço hy asya sraktayo dhyaur asyottaraṃ bilaṃ sa esha koço vasudhânas tasmin viçvaṃ idaṃ çritam.

« Ce fourreau (l'âtman) a pour ventre l'atmosphère, pour base la terre ; il ne vieillit pas ; les points cardinaux sont ses angles ; le ciel est son orifice supérieur. Ce fourreau est l'enveloppe de la richesse : l'univers réside en lui. »

Avec la *Taittirîya Up.*, nous arrivons *ex abrupto,* pour ainsi dire, à un exposé de la théorie des *koças* presque définitif ; du moins, comme on va le voir, les traits principaux s'y trouvent dessinés. Il est fort possible toutefois que nous n'ayons dans cette Upanishad qu'une sorte d'allégorie plus ou moins fantaisiste, comme il s'en rencontre tant dans la littérature des Brâhmaṇas, qui plus tard fut prise à la lettre et servit de cadre à une conception précise dont le védântisme avait besoin pour achever l'assemblage systématique des éléments divers dont il se compose. Il est difficile de se prononcer sur cette question, et nous nous bornerons à citer les textes qui sont de nature à l'éclairer et qui esquissent en même temps la théorie spéciale à l'exposé de laquelle ce chapitre est consacré.

Taitt. Up. 2. 1. *Tasmâd vâ etasmâd âtmana âkâçaḥ sambhûtaḥ âkâçâd vâyuḥ vâyor agniḥ agner âpaḥ adbhyaḥ pṛthivî pṛthivyâ oshadhayaḥ oshadhîbhyo 'nnam annâd retaḥ retasaḥ purushaḥ sa vâ esha purusho' nnarasamayaḥ tasyedam eva çiraḥ ayaṃ dakshiṇaḥ pakshaḥ ayaṃ uttaraḥ pakshaḥ ayam âtmâ idaṃ pucchaṃ pratishṭhâ tad apy esha çloko bhavati.*

2. 2. *Annâd vai prajâḥ prajâyante yâḥ kâç ca pṛthivîṃ çritâḥ atho annenaiva jîvanti athainad api yanty antataḥ annaṃ hi bhûtânâṃ jyeshṭhaṃ tasmât sarvaushadam ucyate sarvaṃ vaite' nnam âpnuvanti ye'nnaṃ brahmopâsate annaṃ hi bhûtânâṃ jyeshṭhaṃ tasmât sarvaushadham ucyate annâd bhûtâni jâyante jâtâny annena vardhante*

ạdyate 'tti ca bhûtâni tasmâd annaṃ tad ucyata iti tasmâd vâ etasmâd annarasamayât anyo 'ntarâtmâ prâṇamayaḥ tenaisha pûrṇaḥ sa vâ esha purushavidha eva tasya purushavidhatâm anvayaṃ purushavidhaḥ tasya prâṇa eva çiraḥ vyâno dakshiṇaḥ pakshaḥ apâna uttaraḥ pakshaḥ akâça âtmâ pṛthivî puccham pratishṭhâ tad apy esha çloko bhavati.

2. 3. *Prâṇaṃ devâ anu prâṇanti manushyâḥ paçavaç ca ye prâṇo hi bhûtânâm âyuḥ tasmât sarvâyusham ucyate sarvam eva ta âyur yanti ye prâṇaṃ brahmopâsate prâṇo hi bhûtânâm âyuḥ tasmât sarvâyusham ucyata iti . tasyaisha eva çârîra âtmâ yaḥ pûrvasya tasmâd vâ etasmât prâṇamayât anyo' ntara âtmâ manomayaḥ tenaisha pûrṇaḥ sa vâ esha purushavidha eva tasya purushavidhatâm anvayaṃ purushavidhaḥ tasya yajur eva çiraḥ ṛg dakshiṇaḥ pakshaḥ sâmottaraḥ pakshaḥ âdeça âtmâ atharvângirasaḥ puccham pratishṭhâ tad apy esha çloko bhavati.*

2. 4. *Yato vâco nivartante aprâpya manasâ saha ânandaṃ brahmaṇo vidvân na bibheti kadâcaneti tasyaisha eva çârîra âtmâ yaḥ pûrvasya tasmâd vâ etasmân manomayât anyo'ntara âtmâ vijñânamayaḥ tenaisha pûrṇaḥ sa vâ esha purushavidha eva tasya purushavidhatâm anvayaṃ purushavidhaḥ tasya çraddhaiva çiraḥ ṛtaṃ dakshiṇaḥ pakshaḥ satyam uttaraḥ pakshaḥ yoga âtmâ mahaḥ puccham pratishṭhâ tad apy esha çloko bhavati.*

2. 5. *Vijñânaṃ yajñaṃ tanute karmâṇi tanute' pi ca vijñânaṃ devâḥ sarve brahma jyeshṭham upâsate vijñânaṃ brahma ced veda tasmâc cen na pramâdyati çarîre pâpmano hitvâ sarvân kâmânt samaçnuta iti . tasyaisha eva çârîra âtmâ yaḥ pûrvasya tasmâd vâ etasmâd vijñânamayât anyo' ntara âtmânandamayaḥ tenaisha pûrṇaḥ sa vâ esha purushavidha eva tasya purushavidhatâṃ anvayaṃ purushavidhaḥ tasya priyam eva çiraḥ modo dakshiṇaḥ pakshaḥ pramoda uttaraḥ pakshaḥ ânanda âtmâ brahma puccham pratishṭhâ.*

2. 8. ... *sa ya evaṃvit asmât lokât pretya etam annamayam âtmânam upasaṃkrâmati etaṃ prâṇamayam âtmânam upasaṃkrâmati etaṃ manomayam âtmânam upasaṃkrâmati etaṃ vijñânamayam âtmânam upasaṃkrâmati etam ânandamayam upasaṃkrâmati.*

2. 1 « De cet âtman est né l'éther ; de l'éther est né l'air ; de l'air est né le feu ; du feu sont nées les eaux ; des eaux est née

la terre ; de la terre sont nées les plantes ; des plantes est née la nourriture ; de la nourriture est née la semence ; de la semence est né l'homme. Cet homme est fait de l'essence de la nourriture (C'est le fourreau de nourriture). Il a pour tête cette (tête que nous voyons)[1] ; pour bras droit ce (bras droit que nous voyons)[2] ; pour bras gauche ce (bras gauche) ; pour buste ce buste[3] ; pour queue, pour base cette (partie inférieure du corps)[4]. Il y a à ce propos un çloka (qui est conçu en ces termes) :

2. 2 « C'est de la nourriture que naissent toutes les créatures qui résident sur la terre ; elles vivent au moyen de la nourriture et retournent à la nourriture au moment de la mort ; car la nourriture est l'aîné des êtres (c'est-à-dire la cause matérielle des créatures)[5]. C'est pour cela qu'elle est appelée le remède universel[6]. » Ceux qui adorent la nourriture comme Brahma obtiennent toute nourriture ; car la nourriture est l'aîné des êtres et c'est pour cela qu'elle est appelée le remède universel. C'est de la nourriture que naissent les créatures ; c'est par la nourriture qu'elles croissent après qu'elles sont nées. Elle est mangée, elle mange les êtres : c'est de là qu'elle est appelée nourriture.

« De cet (homme) fait de l'essence de la nourriture naît un autre âtman intérieur qui est fait de prâṇa (le fourreau de prâṇa). Il (le *purusha-annamaya*) est rempli par celui-ci (par le *purusha-prâṇamaya*). Celui-ci a la forme d'homme, forme empruntée au précédent[7]. Le prâṇa est sa tête ; le vyâna est son bras droit ; l'apâna est son bras gauche ; l'éther est son buste ; la terre est sa queue, sa base. Il y a à ce propos un çloka (qui est conçu en ces termes) :

1. *tasyâsya purushasyânnarasamayasyedam eva çirah prasiddham.* Çankara.

2. *ayam dakshino bâhuh.* Çank.

3. *ayam madhyamo dehabhâga âtmângânâm.* Çank.

4. *idam iti nâbher adhastâd yad angam tat puccham pratishthâ.* Çank.

5. *annamayâdînâm hîtareshâm bhûtânâm kâranam annam ato 'nnaprabhavâ annajîvanâ annapralayâç ca sarvâh prajâh.* Çank.

6. *sarvaushadham sarvaprâninâm dehadâhapraçamam annam ucyate.* Çankara.

7. *sa vâ esha prânamaya âtmâ purushavidha eva purushâkâra eva çirahpakshâdibhih kim svata eva nety âha . prasiddham tâvad annamayasyâtmanah purushavidhatvam . tasyânnarasasya purushavidhatâm purushâkâratâm anvayam prânamayah purushavidho mûshânishiktapratimâvan na svata eva. evam pûrvasya pûrvasya purushavidhatâm anûttarottarah purushavidho bhavati pûrvah pûrvaç cottarottarena pûrnah.* Çank.

2. 3 « Les dieux, les hommes et les animaux respirent au moyen du prâṇa. Le prâṇa est, en effet, la vie des créatures ; c'est pour cela qu'il est appelé la vie universelle. Ceux qui adorent le prâṇa comme Brahma obtiennent toute vie (c'est-à-dire atteignent le terme extrême de l'existence humaine)[1]. Le prâṇa est la vie des créatures ; c'est pour cela qu'il est appelé la vie universelle.

« Il (le *purusha-prâṇamaya*) est l'âtman qui est dans le corps du précédent (c'est-à-dire du *purusha-annamaya*)[2].

« De ce (purusha) fait de prâṇa procède un autre âtman interne fait de manas (le fourreau fait de manas). Il (le *purusha-prâṇamaya*) est rempli par celui-ci (par le *purusha-ânanda-maya*). Celui-ci a la forme d'homme, forme empruntée au précédent. Il a pour tête le *Yajur* ; pour droite le *ṛg* ; pour gauche le *Sâma* ; pour buste les *Brâhmaṇas*[3] ; l'*Atharvâṅgirasas* est sa queue, sa base. Il y a à ce propos un çloka qui est conçu en ces termes :

2. 4 « Celui qui connaît le bonheur de Brahma, de l'être que la parole est impuissante à décrire quand on ne l'a pas perçu avec le manas, n'éprouve jamais de crainte. Il (le *purusha-manomaya*) est l'âtman qui est dans le corps du précédent (le *purusha-prâṇamaya*). De ce (purusha) fait de manas procède un autre âtman interne fait de *vijñâna* ou de connaissance (le fourreau de *vijñâna*). Il (le *purusha-manomaya*) est rempli par celui-ci (par le *purusha-vijñânamaya*). Celui-ci a la forme d'homme, forme empruntée au précédent. Il a pour tête la foi (*çraddhâ*) ; pour bras droit le juste (*ṛta*), pour bras gauche le vrai (*satya*), pour buste l'application pieuse (*yoga*) ; pour queue, pour base le *mahat*[4]. Il y a à ce propos un çloka (qui est conçu en ces termes) :

2. 5 « Le *vijñâna* étend le sacrifice (en assure la continuité) ; il étend aussi les œuvres. Tous les dieux adorent comme Brahma le *vijñâna* qui est l'aînée (des fonctions intellectuelles)[5]. Si l'on sait que Brahma est le *vijñâna* et qu'on ne tombe pas dans l'erreur en ce qui le concerne[6], on dépouille toutes les fautes

1. *te ... nâpamṛtyunâ mriyante prâk kshatâd âyusha ity arthah.* Çank.

2. *tasya pûrvasyânnamayasyaisha çarîre 'nnamaye bhavah çârîra âtmâ . ka eshah . prânamayah.* Çank.

3. *âdeço' tra brâhmanam atideshtavyaviçeshân atidiçatîti.* Çank.

4. *maha iti mahattvam prathamajam mahad yasksham prathamajam iti crutyantarât.* Çank.

5. *jyeshtham prathamajatvât sarvavrttinâm.* Çank.

6. *tasmâd brahmanas... annamayâdishv âtmabhâvam hitvâ kevale vijnânamaye brahmany âtmatvam bhâvayann âste ced ity arthah.* Çank.

dont (l'idée de personnalité attachée au) corps est la cause[1] et l'on goûte la jouissance de tous ses désirs.

« Il (le *purusha-vijñânamaya*) est l'âtman qui est dans le corps du précédent (le *purusha-manomaya*). De ce purusha fait de *vijñâna* procède un autre âtman interne fait de bonheur (*ânanda*) (le fourreau fait de bonheur).

« Il (le *purusha-vijñânamaya*) est rempli par celui-ci (par le *purusha-ânandamaya*). Celui-ci a la forme d'homme, forme empruntée au précédent. Il a pour tête l'agrément (*priya*) ; pour bras droit la joie (*moda*) ; pour bras gauche la félicité (*pramoda*) ; pour buste le bonheur (*ânanda*) ; pour queue, pour base, Brahma.

2. 8 « Celui qui possède cette connaissance, partant de ce monde (au moment de la mort), atteint cet âtman fait de nourriture, il atteint cet âtman fait de prâṇa, il atteint cet âtman fait de manas, il atteint cet âtman fait de connaissance, il atteint cet âtman fait de bonheur. »

Un autre passage de la même Upanishad (3. 1-6) que nous avons rapporté au chapitre de l'âtman fait allusion à la même conception en identifiant successivement Brahma à chacun des différents modes qui forment les enveloppes concentriques de l'âtman incorporé.

Le verset suivant de la *Muṇḍaka Up.* 2. 2, 7, me paraît aussi se rapporter au système des koças :

Yaḥ sarvajñaḥ sarvavid yasyaisha mahimâ bhuvi divye brahmapure hy esha vyomny âtmâ pratishṭhitaḥ . manomayaḥ prâṇaçarîranetâ pratishṭhito 'nne hṛdayaṃ saṃnidhâya tad vijñânena paripaçyanti dhîrâ ânandarûpam amṛtaṃ yad vibhâti.

« Celui qui connaît tout, qui sait tout et dont la grandeur éclate sur terre et dans la cité divine de Brahma (le manas)[2], celui-là est l'âtman qui a l'éther du cœur[3] pour base. Fait de manas, dirigeant le prâṇa et le corps, reposant sur la nourriture, il est l'être immortel, fait de bonheur et qui brille, que les sages perçoivent au moyen du *vijñâna* en déposant leur cœur (c'est-à-dire leur buddhi) (dans l'éther du cœur, en l'unissant à l'âtman)[4].

1. *çarîre pâpmano hitvâ çarîrâbhimânanimittâ hi sarve pâpmanaḥ.* Çank.
2. *brahmapure manasi.* Çank.
3. *tasmin vyomny âkâçe hṛtpuṇḍarîkamadhyasthe pratishṭhitaḥ.* Çank.
4. Leur buddhi . *hṛdayam buddhim puṇḍarîkachidre saṃnidhâya samavasthâpya.* Çank.

Dans la *Maitri Up.*, et c'est par là que nous terminerons, les allusions sont encore plus claires :

6. 13. *Athânyatrâpy uktaṃ viçvabhṛd vai nâmaishâ tanûr bhagavato vishṇor yad idaṃ annaṃ prâṇo vâ annasya raso manaḥ prâṇasya vijñânaṃ manasa ânandaṃ vijñânasyety annavân prâṇavân manasvân vijñânavân ânandavâṃç ca yo haivaṃ veda.*

« Il est dit aussi ailleurs : « Ce corps du bienheureux Vishṇu qui porte l'univers est la nourriture ; le prâṇa est l'essence de la nourriture ; le manas est l'essence du prâṇa ; le *vijñâna* est l'essence du manas ; le bonheur est l'essence du *vijñâna*. Celui qui possède cette connaissance est doué de nourriture, de prâṇa, de manas, de *vijñâna* et de bonheur. »

6. 28. *Caturjâlaṃ brahmakoçaṃ praṇudet*[1].

« Qu'il écarte le fourreau de Brahma enveloppé d'un quadruple réseau (*l'annamaya-koça*, le *prâṇamaya-koça*, le *manomaya-koça* et le *vijñânamaya-koça*). »

1. Cf. 6. 38.

CHAPITRE VIII.

THÉORIE DES DIFFÉRENTS ÉTATS DE VEILLE, DE SOMMEIL ET DE PROFOND SOMMEIL.

Comme tous les phénomènes psychologiques, le rêve fut de bonne heure l'objet des spéculations des philosophes de l'Inde. Divers passages des anciennes Upanishads que nous citerons plus loin nous en fourniront la preuve. Toutefois, avant de suivre le développement des idées relatives au sommeil et au rêve dans ces documents primitifs, nous commencerons, comme pour la théorie des fourreaux ou koças, à laquelle, du reste, celle-ci a fini par se rattacher étroitement, par exposer la forme définitive que ces idées ont revêtue dans le vedântisme systématisé, et nous recourrons encore à cet effet au traité célèbre qui porte le titre de *Vedântasâra*.

La faculté perceptive de l'âtman relativement au non-moi, comporte trois degrés distincts qui correspondent à trois états que nous connaissons déjà par le système des koças.

1° Dans le fourreau fait de bonheur ou l'*ânandamaya-koça*, c'est-à-dire à l'état d'homogénéité et de liberté absolues, l'âtman est comme dans un profond sommeil (*sushupti*) parce que tout l'univers objectif a cessé d'être pour lui (*sarvoparamatvât*). Toutes les perceptions ont nécessairement pris fin avec les objets de nature à les provoquer et les organes capables de les percevoir.

2° Dans le corps subtil qui comprend les trois fourreaux faits de *vijñâna* ou de connaissance, de manas et de prâna, l'âtman est dans l'état de sommeil ou de rêve (*svapna*). C'est-à-dire que

durant le sommeil de l'homme, le corps épais n'a plus d'existence réelle, son union avec l'âtman a pour un certain temps cessé et celui-ci n'a plus de rapport qu'avec les fonctions appartenant au corps subtil. Les perceptions se réduisent alors aux impressions reçues dans l'état de veille, ou au rêve, que le *Vedântasâra* appelle *jâgradvâsanâ*.

3° Dans le corps épais ou le fourreau de nourriture (*annamayakoça*), l'âtman devient le séjour des jouissances produites par la matière (*sthûlabhogâyatana*) et se trouve dans l'état de veille (*jâgrat*). L'âtman perçoit ainsi la réalité objective, ce qui est, comme on sait, pour les néo-vedântins, l'erreur et l'illusion.

Les textes vont maintenant nous apprendre jusqu'à quel point ces conceptions sont impliquées dans les doctrines des Upanishads.

Nous commencerons par le passage suivant de la *Bṛh. âr. Up.*

2. 1, 15. *Taṃ pâṇâv âdâyottasthau tau ha purushaṃ suptam âjagmatus tam etair nâmabhir âmantrayâṃ cakre bṛhan pâṇḍaravâsaḥ soma râjann iti sa nottasthau taṃ pâṇinâ peshaṃ bodhayâṃ cakâra sa hottasthau.*

— 16. *Sa hovâcâjâtaçatrur yatraisha etat supto' bhûd ya esha vijñânamayaḥ purushaḥ kvaisha tadâbhût kuta etad âgâd iti tad u ha na mene gârgyaḥ.*

— 17. *Sa hovâcâjâtaçatrur yatraisha etat supto' bhûd ya esha vijñânamayaḥ purushas tad eshâṃ prâṇanâṃ vijñânena vijñânam âdâya ya esho' ntar hṛdaya âkâças tasmin çete tâni yadâ gṛhṇâty atha haitat purushaḥ svapiti nâma tad gṛhîta eva prâṇo bhavati gṛhîtâ vâk gṛhîtaṃ cakshur gṛhîtaṃ çrotraṃ gṛhîtaṃ manaḥ.*

— 18. *Sa yatraitat svapnyayâ carati te hâsya lokâs tad uteva mahârâjo bhavaty uteva mahâbrâhmaṇa utevoccâvacaṃ nigacchati sa yathâ mahârâjo jânapadân gṛhîtvâ sve janapade yathâkâmaṃ parivartetaivam evaisha etat prâṇân gṛhîtvâ sve çarîre yathâkâmaṃ parivartate.*

— 19. *Atha yadâ sushupto bhavati yadâ na kasya cana veda hitâ nâma nâḍyo dvâsaptatiḥ sahasrâṇi hṛdayât purîtatam abhipratishṭhante tâbhiḥ pratyavasṛpya purîtati çete sa yathâ kumâro vâ mahârâjo vâ mahâbrâhmaṇo vâtighnîm ânandasya gatvâ çayîtaivam evaisha etac chete.*

2. 1, 15. « (Ajâtaçatru) ayant pris par la main (Gârgya) se leva. Ils s'approchèrent (alors) d'un homme endormi et il (Ajâtaçatru) l'appela par ces mots : « Hé ! puissant, toi qui es vêtu de blanc, roi Soma ! » Il ne se leva pas. Il (Ajâtaçatru) le réveilla en le frottant avec la main et il se leva.

— 16. « Ajâtaçatru dit : » Quand ce purusha fait de connaissance (*vijñânamaya*) dormait (ce sommeil) où était-il? D'où est-il revenu? » Gârgya ne le savait pas.

— 17. Ajâtaçatru dit : « Quand cet homme (ou ce purusha) fait de connaissance dormait ce (sommeil), l'éther qui est dans le cœur ayant absorbé cette connaissance (en tant que faculté générale) avec la connaissance des prâṇas (la faculté de connaître répartie entre les sens) il (le purusha) reposait en lui (dans cet éther). Quand le purusha a absorbé ces (connaissances réparties entre les sens) il dort véritablement. Alors le prâṇa est absorbé, la parole est absorbée, la vue est absorbée, l'ouïe est absorbée, le manas est absorbé [1].

— 18. « Lorsqu'il rêve [2], les mondes sont pour lui comme il va être dit (c.-à-d. que ses songes le placent dans les conditions suivantes) : il devient ou bien comme un grand roi ou bien comme un grand brâhmane, ou bien il s'élève et s'abaisse en quelque sorte. De même qu'un grand roi, après avoir rassemblé ses sujets, les envoie où il lui plaît dans son royaume, de même ce (purusha fait de *vijñâna*) ayant rassemblé (absorbé dans l'intérieur du cœur) les organes, les envoie comme il lui plaît dans son corps.

— 19. « Puis, quand il est dans un état de profond sommeil, alors il ne connaît plus rien [3]. Il y a 72,000 veines appelées *hitas* qui partent du cœur vers le corps, dans toutes les directions [4]. Passant par ces veines, il vient reposer dans le corps [5]. De même qu'un jeune homme, ou un grand roi, ou un grand brâhmane repose au sein d'un bonheur dans lequel toute inquiétude est anéantie, de même repose (le *purusha-vijñânamaya*) [6]. »

Le même thème est repris un peu plus loin dans les termes suivants :

Bṛh. âr. Up. 4. 3, 7. *Katama âtmeti yo' yaṃ vijñâna-*

1. Ces trois premiers versets ont déjà été cités dans le chapitre précédent; je les rappelle ici pour la suite des idées.

2. Voir pour la forme *svapnyayâ* le *Dict. de St P. s.v. svapnayâ.*

3. *na kasya cana na kim canety artho veda vijânâti. kasya canâ vâ çabdâdah sambandhivastvantaram kim cana na vedety adhyâhâryam.* Çank.

4. *purîtam hrdayapariveshtanam âcakshate tadupalakshitam çarîram iha purîtacchabdenâbhipretam purîtam abhipratishthanta iti çarîram krtsnam vyâpnuvantyah.* Çank.

5. *purîtati çarîre.* Çank.

6. *esha vijnânamaya etac chayanam çete.* Çank. — Cf. le verset 4. 18 de la *Kaush. Up.* qui est un abrégé de ce passage.

mayaḥ prâṇeshu hṛdy antar jyotiḥ purushaḥ sa samânaḥ sann ubhau lokâv anusaṃcarati dhyâyatîva lelâyatîva . sa hi svapno bhûtvemaṃ lokam atikrâmati mṛtyo rûpâṇi.

— 8. *Sa vâyaṃ purusho jâyamânaḥ çarîram abhisaṃpadyamânaḥ pâpmabhiḥ saṃsṛjyate sa utkrâman mriyamâṇaḥ pâpmano vijahâti.*

— 9. *Tasya vâ etasya purushasyaṇ dve eva sthâne bhavata idaṃ ca paralokasthânaṃ ca saṃdhyaṃ tṛtîyaṃ svapnasthânaṃ tasmin saṃdhye sthâne tishṭhann ete ubhe sthâne paçyatîdaṃ ca paralokasthânaṃ ca . atha yathâkramo' yaṃ paralokasthâne bhavati taṃ âkramam âkramyobhayân pâpmana ânandâṃç ca paçyati . sa yatra prasvapity asya lokasya sarvâvato mâtrâm apâdâya svayaṃ vihatya svayaṃ nirmâya svena bhâsâ svena jyotishâ prasvapity atrâyaṃ purushaḥ svayaṃ jyotir bhavati.*

— 10. *Na tatra rathâ na rathayogâ na panthâno bhavanty atha rathân rathayogân pathaḥ sṛjate na tatrânandâ mudaḥ pramudo bhavanty athânandân mudaḥ pramudaḥ sṛjate na tatra veçântâḥ pushkariṇyaḥ sravantyo bhavanty atha veçântâḥ pushkariṇyaḥ sravantyaḥ sṛjate sa hi kartâ.*

— 11. *Tad ete çlokâ bhavanti . svapnena çârîram* (sic) *abhiprahatyâsuptaḥ suptân abhicâkaçîti, çukram âdâya punar eti sthânaṃ hiraṇyamayaḥ purusha ekahaṃsaḥ.*

— 12. *Prâṇena rakshann avaraṃ kulâyaṃ vahiṣ kulâyâd amṛtaç caritvâ . sa îyate' mṛto yatra kâmaṃ hiraṇmayaḥ purusha ekahaṃsaḥ.*

— 13. *Svapnânta uccâvacam îyamâno rûpâṇi devaḥ kurute bahûni . uteva strîbhiḥ saha modamâno jakshad utevâpi bhayâni paçyan.*

— 14. *ârâmaṃ asya paçyanti na taṃ paçyati kaç caneti. tann âyataṃ bodhayed ity âhuḥ . durbhishajyaṃ hâsmai bhavati yam esha na pratipadyate*[1] *. atho khalv âhur jâgaritadeça evâsyaisha iti yâni hy eva jâgrat paçyati tâni supta ity atrâyaṃ purushaḥ svayaṃ jyotir bhavati so 'haṃ bhagavate sahasraṃ dadâmy ata ûrdhvaṃ vimokshâya brûhîti.*

— 15. *Sa vâ esha etasmin saṃprasâde ratvâ caritvâ dṛshṭvaiva puṇyaṃ ca pâpaṃ ca . punaḥ pratinyâyaṃ pratiyonyâ dravati svapnâyaiva sa yat tatra kiṃ cit pa-*

1. Les auteurs du Dict. St P. lisent *pratipadyeta*, qui est évidemment la bonne leçon.

çyaty ananvâgatas tena bhavaty asaṅgo hy ayaṃ purusha ity evam evaitad yâjñavalkya so' haṃ bhagavate sahasraṃ dadâmy ata ûrdhvaṃ vimokshâyaiva brûhîti.

— 16. *Sa vâ esha etasmin svapne ratvâ caritvâ dṛshṭvaiva puṇyaṃ ca pâpaṃ ca punaḥ pratinyâyaṃ pratiyonyâ dravati buddhântâyaiva sa yat tatra kiṃ cit paçyaty ananvâgatas tena bhavaty asaṅgo hy ayaṃ purusha ity evam evaitad yâjñavalkya so' haṃ bhagavate sahasraṃ dadâmy ata ûrdhvaṃ vimokshâyaiva brûhîti.*

— 17. *Sa vâ esha etasmin buddhânte ratvâ caritvâ dṛshṭvaiva puṇyaṃ ca pâpaṃ ca punaḥ pratinyâyaṃ pratiyonyâ dravati svapnântâyaiva.*

— 18. *Tad yathâ mahâmatsya ubhe kûle 'nusaṃcarati pûrvaṃ câparaṃ caivam evâyaṃ purusha etâv ubhâv antâv anusaṃcarati svapnântaṃ ca buddâhntaṃ ca.*

— 19. *Tad yathâsminn âkâçe çyeno vâ suparṇo vâ viparipatya çrântaḥ saṃhatya pakshau sal layâyaiva dhriyata evam evâyaṃ purusha etasmâ antâya dhâvati yatra supto na kaṃ cana kâmaṃ kâmayate na kaṃ cana svapnaṃ paçyati.*

— 20. *Tâ vâ asyaitâ hitâ nâma nâḍyo yathâ keçaḥ sahasradhâ bhinnas tâvatâṇimnâ tishṭhanti çuklasya nîlasya piṅgalasya haritasya lohitasya pûrṇâ atha yatrainaṃ ghnantîva jivantîva hastîva vicchâyayati gartam iva patati. yad eva jâgrad bhayaṃ paçyati tad atrâvidyayâ manyate 'tha yatra deva iva râjevâham evedaṃ sarvo' smîti manyate so' sya paramo lokaḥ.*

— 21. *Tad vâ asyaitad aticchandâ apahatapâpmâbhayaṃ rûpaṃ . tad yathâ priyayâ striyâ saṃparishvakto na vâhyaṃ kiṃ cana veda nântaram evâyaṃ purushaḥ prâjñenâtmanâ saṃparishvakto na vâhyaṃ kiṃ cana veda nântaraṃ . tad vâ asyaitad âptakâmam âtmakâmam akâmaṃ rûpaṃ çokântaram.*

— 22. *Atra pitâpitâ bhavati mâtâmâtâ lokâ alokâ devâ adevâ vedâ avedâḥ . atra steno 'steno bhavati brûṇahâkrûṇahâ . cândâlo 'cândâlaḥ paulkaso' paulkasaḥ çramaṇo 'çramaṇas tâpaso 'tâpaso nanvâgataṃ puṇyenânanvâgataṃ pâpena tîrṇo hi tadâ sarvân çokân hṛdayasya bhavati.*

4. 3, 7. « Quel est cet âtman ? C'est celui qui parmi les organes est fait de connaissance, qui réside dans le cœur ; il est le purusha

qui est la lumière. Ce purusha, identique (au cœur)[1], parcourt les deux mondes[2] comme s'il pensait, comme s'il s'agitait; car étant devenu le rêve[3], il quitte ce monde[4] et les formes de la mort[5].

— 8. « Au moment de sa naissance, ce purusha revêtant le corps est uni aux péchés[6]; au moment de la mort, quand il quitte (le corps) il se sépare des péchés.

— 9. « Ce purusha a deux résidences, ce monde-ci et l'autre; il en est une troisième, le rêve, qui sert de trait d'union (aux deux autres). Dans cette station intermédiaire, il voit les deux autres, c'est-à-dire ce monde-ci et l'autre. Proportionnellement aux efforts qu'il fait pour atteindre la résidence de l'autre monde il voit tout à la fois le mal[7] et le bien[8]. Quand ce purusha dort, emportant une particule de ce monde[9] qui contient toutes choses, détruisant de lui-même (son corps)[10], évoquant de lui-même (des images diverses)[11], par son propre éclat, par sa propre lumière, il dort et devient en cet état ce purusha qui est la lumière absolue.

— 10. « Il n'y a là ni chars, ni attelages, ni routes; mais il crée des chars, des attelages et des routes. Il n'y a là ni bonheur, ni félicité, ni réjouissances, mais il crée le bonheur, la félicité, les réjouissances. Il n'y a là ni étangs, ni lacs, ni rivières, mais il crée des étangs, des lacs, des rivières; car il est le créateur.

1. C'est-à-dire à la buddhi : *samânaḥ sadṛçaḥ san kena prakṛtatvât samnihitatvâc ca hṛdayena hṛdîti ca hṛcchabdavâcyâ buddhiḥ prakṛtâ sâ samnihitâ ca tasmât tayaiva sâmânyam.* Çank.

2. Ce monde-ci et le monde qu'on doit obtenir plus tard. *ubhau lokau pratipannapratipattavyâv ihalokaparalokâu.* Çank.

3. Eclairant les fonctions du rêve. *svapno bhûtvâ svapnavṛttim avabhâsayan.* Çank.

4. Où agissent les gens éveillés. *imam lokam jâgaritavyavahâralakshanam.* Çank.

5. L'ensemble des effets et des causes. *mṛtyo rûpâṇi mṛtyuḥ karmâvidyâdir na tasyânyad rûpam svataḥ kâryakaranâny* (sic) *evâsya rupâṇi.* Çank.

6. C'est-à-dire aux organes qui sont le receptacle du bien et du mal *pâpmabhiḥ pâpmasamavâyibhir dharmâdharmâçrayaiḥ kâryakaranaiḥ.* Çank.

7. Le fruit des fautes. *pâpaphalâni duḥkhâni.* Çank.

8. Le fruit du devoir accompli. *dharmaphalâni sukhâni.* Çank.

9. C'est-à-dire les impressions qu'il a recueillies pendant son existence. *mâtrâm ekadeçam avayavam ... drshtajanmavâsanâvâsitaḥ sann ity arthaḥ.* Çank.

10. C'est-à-dire abolissant les perceptions qui en dépendent. *vihatya deham pâtayitvâ niḥsambodham âpâdya jâgarite hy âdityâdînâm cakshurâdishv anugraho dehavyavahârârthaḥ.* Çank.

11. Résultant des impressions antérieures. *nirmâya nirmânam kṛtvâ vâsanâmayam svapnadeham mâyâmayam iva.* Çank.

— 11. « Il y a à ce sujet les çlokas suivants : — « Ayant anéanti ce corps au moyen du sommeil (le purusha) qui ne dort pas contemple les endormis [1]. Ayant revêtu (une forme) brillante [2] le purusha qui a l'éclat de l'or, le cygne unique, revient à sa résidence (antérieure, à l'état de veille) [3].

— 12. « Préservant au moyen du prâṇa le nid inférieur (le corps) et allant au dehors de ce nid [4], l'immortel, le purusha qui a l'éclat de l'or, le cygne unique se rend où le porte son désir.

— 13. « Allant dans le rêve en haut et en bas [5], le dieu évoque [6] des formes diverses ; soit, en quelque sorte, qu'il joue avec des femmes, qu'il rie [7] ou qu'il ait devant les yeux des spectacles effrayants [8].

— 14. « Les objets de son plaisir sont visibles [9], mais nul ne le voit lui-même. C'est pour cela que les (médecins) disent qu'il ne faut éveiller (personne) brusquement [10]. Difficile à guérir est le corps [11] quand il (le purusha) ne rentre pas par cette (porte des sens par où il était sorti) [12]. Il en est qui disent

1. Toutes les choses passées. *sarvân eva bhâvân ..... pratyastam itân suptân.* Çank.

2. *çukram çuddham jyotishmad indriyamâtrârûpam âdâya.* Çank.

3. *jâgaritasthânam ety âgacchati.* Çank.

4. Il ne le quitte pas, mais il cesse d'être en relation avec lui. *yady api çarîrastha eva svapnam paçyati tathâpi tatsambandhâbhâvât tatstha ivâkaço vahiç carîtvety ucyate.* Çank.

5. Passant en esprit dans la condition des dieux ou dans celle des animaux. *uccam devâdibhâvam avacam tiryagâdibhâvam nikrshtam taduccâvacam tyamâno gamyamâno prâpnuvan.* Çank.

6. *kurute nivartayatîti vâsanârûpâni.* Çank.

7. Avec des amis. *jakshad iva hasann iva vayasyaih.* Çank.

8. Cf. *Chând. Up.* 8. 12, 3.

9. Tout le monde a eu occasion de les voir dans la réalité. *ârâmam âramanam âkrîdam anena nirmitâm vâsanârûpâm asyâtmanah paçyanti sarve janâh.* Çank.

10. On sait généralement que dans le sommeil, l'âme, sous sa forme brillante, est abstraite des sens ; de là cette recommandation des médecins. *prasiddhir api loke vidyate svapna âtmajyotisho vyatiriktatvam. kâsau . tam âtmânam suptam âyatam sahasâ bhrçam na bodhayed ity âhur evam kathayanti cikitsakâdayo janâ loke.* Çank. — M. Röer qui traduit : « None comprehends the Pervader », ne paraît pas avoir tenu compte du commentaire.

11. *asmai dehâya.* Çank.

12. Le purusha de celui qu'on réveille brusquement ne retrouve pas l'issue des sens par laquelle il était sorti, et de là la cécité, la surdité, etc. *bhrçam hy asau bodhyamânah tânîndriyadvârâni sahasâ pratibodhyamâno na pratipadyate ... yam ... tam indriyadvâradeçam yasmâd deçâc chukram âdâyâpasrtas tam indriyadeçam esha âtmâ punar na pratipadyate.*

que cette place (du rêve) est la même pour le purusha que celle de l'état de veille[1], parce qu'il voit étant endormi les mêmes choses qu'on voit étant éveillé. (Mais il n'en est pas ainsi[2], car) ce purusha brille alors de son propre éclat[3]. — « O vénérable[4], je te donnerai mille (vaches). Parle-moi maintenant de la délivrance. »

— 15. « Ce purusha se trouvant dans l'état de profond sommeil[5], y ayant goûté des jouissances (diverses), s'y étant promené çà et là et y ayant vu le fruit du bien et du mal, revient en suivant une marche inverse à son lieu d'origine[6], qui est l'état de rêve (ou de simple sommeil). Tout ce qu'il voit alors[7] ne l'enchaîne pas[8], car le purusha n'entre pas en contact (avec cela). — « Il en est ainsi, ô Yajñâvalkya. Je te donnerai mille vaches, ô vénérable. Parle-moi maintenant de la délivrance. »

— 16 « Ce purusha se trouvant dans cet état de rêve, y ayant goûté des jouissances (diverses), s'y étant promené çà et là et y ayant vu le fruit du bien et du mal, revient en suivant une marche inverse à son lieu d'origine, qui est l'état de veille. Tout ce qu'il voit alors[9] ne l'enchaîne pas, car il n'entre pas en contact (avec cela). — Il en est ainsi, ô Yajnâvalkya, etc.

— 17. « Ce purusha se trouvant dans cet état de veille, y ayant goûté des jouissances (diverses), s'y étant promené çà et là et y ayant vu le fruit du bien et du mal[10], revient en suivant une marche inverse à son lieu d'origine, qui est l'état de rêve.

— 18. « De même qu'un grand poisson passe de la rive droite

kadâcid vyatyâsenendriyamâtrâh praveçayati . tata andhyabâdhiryâdidosha-prâptau durbhishajyam ... bhavati. Çank.

1. *evâsyaisha yah svapnah.* Çank.

2. *tad asat.* Çank.

3. C'est-à-dire qu'il évoque de lui-même les impressions qu'il a conservées de l'existence intérieure et n'use plus du secours des sens.

4. Cette promesse est faite à Yajñâvalkya par Janaka, car c'est entre eux qu'a lieu ce dialogue.

5. *sushuptam samprasâda ucyate.* Çank.

6. Parce que le profond sommeil procède de l'état de rêve. *svapna-sthânâd dhi sushuptim pratipannah.* Çank.

7. Dans l'état de rêve. *tatra svapne.* Çank.

8. *ananvâgato 'nanubaddhah.* Çank.

9. En rêve.

10. Ceci s'applique également à l'état de veille parce qu'il s'agit du purusha ou de l'âtman considéré d'une manière absolue et comme indépendant de ses attributs. *iha paramârthâpekshayopâdhinirapeksham ucyate.* Çank.

(d'un fleuve)[1] à la rive gauche (et réciproquement), de même ce purusha passe de l'état de sommeil à celui de veille (et réciproquement).

— 19. « De même qu'un faucon ou un aigle[2], après avoir volé dans l'éther, est fatigué, et resserrant ses ailes se dirige vers son nid, de même ce purusha se précipite vers ce but où, étant endormi, il n'éprouve aucun désir et ne voit aucun rêve.

— 20. « Les veines de l'homme[3], appelées *hitas*, sont comme un cheveu divisé en mille parties; telle est leur ténuité, et elles sont remplies de (suc) blanc, noir, jaune, vert, rouge[4]. Tout ce qu'étant éveillé on voit d'effrayant est imaginé dans le rêve par l'effet de l'ignorance[5]; il semble qu'on vous tue, qu'on se rend maître de vous, qu'un éléphant vous met en fuite[6], que vous tombez dans un précipice. Mais quand on s'imagine qu'on est dieu[7], qu'on est roi, qu'on est l'univers, on est alors en possession du monde suprême[8].

— 21. « Telle est la forme (de l'âtman) supérieure au désir, délivrée du péché, exempte de crainte. De même que quand on est livré aux embrassements d'une femme qui est chère, on ne perçoit rien ni au dehors ni au dedans (on est tout au plaisir), — de même ce purusha[9], embrassé par l'âtman[10], ne perçoit rien ni au dehors ni au dedans (de lui). Telle est la forme sous laquelle il jouit de ses désirs, il a l'âtman pour désir, il n'a plus de désirs, il est sans chagrin[11].

— 22. « En cet état, le père n'est pas père[12], la mère n'est pas

1. Sans être à la merci du courant. *sa samcarann api kûladvayam tanmadhyavartinodakasrotovegena na paravaçîkriyate.* Çankara. Cf. *Dict. St-P.* au mot *anusamcar.*

2. *suparnaçabdena kshipraḥ çyena ucyate.* Çank.

3. *asya çirahpânyâdilakshanasya purushasya.* Çank.

4. *etaiḥ çuklatvâdibhiḥ rasaviçeshaiḥ.* Çank.

5. C'est-à-dire des impressions rapportées de l'existence antérieure dont on évoque les vaines images. *avidyayâ vâsanayâ mrshaivodbhûtayâ.* Çank.

6. *vicchâyayati vidrâvayati.* Çank.

7. Quand la science prend la place de l'ignorance à laquelle est due l'évocation des images effroyables dont il vient d'être question. *yatrâvidyâpakrshyamâṇâ vidyâ cotkrshyamâṇâ.* Çank.

8. L'âme est alors dans son état suprême et naturel. *sa yaḥ sarvâtmabhâvaḥ so' syâtmanaḥ paramo âtmabhâvaḥ svâbhâvikaḥ.* Çank.

9. Ayant une conscience propre. *purushaḥ kshetrajñaḥ.* Çank.

10. Sous sa forme absolue. *prâjñena paramârthena svâbhâvikena svenâtmanâ parena jyotishâ.* Çank.

11. *çokântaram çokachidram çokaçûnyam.* Çank.

12. Parce que l'œuvre qui constitue le rapport qui existe entre le père

mère, les mondes ne sont pas mondes, les dieux ne sont pas dieux, les Vedas ne sont pas les Vedas. En cet état le voleur n'est pas voleur, le meurtrier d'un embryon n'est pas meurtrier d'un embryon, le *Câṇḍâla*[1] n'est pas *Câṇḍâla*, le *Paulkasa*[2] n'est pas *Paulkasa*, le *Çramaṇa*[3] n'est pas *Çramaṇa*, l'ascète n'est pas ascète ; on n'a plus rien de commun avec la vertu ni avec le vice, car on est au-delà de toutes les peines que peut éprouver le cœur. »

Dans la *Chând. Up.* et la *Kaush. Up.* les idées fondamentales sont identiques, mais elles s'y trouvent dégagées des détails incidents et confus qui les obscurcissent dans la *Brh. âr. Up.*

Chând. Up. 4. 3, 3. *Prâṇo vâva saṃvargaḥ sa yadâ svapiti prâṇam eva vâg apy eti prâṇaṃ cakshuḥ prâṇaṃ çrotraṃ prâṇaṃ manaḥ prâṇo hy evaitân sarvân saṃvṛṅkta iti.*

« Le prâṇa est le lieu où convergent (les organes). Quand on dort, la parole se retire dans le prâṇa, la vue se retire dans le prâṇa, l'ouïe se retire dans le prâṇa, le manas se retire dans le prâṇa, car le prâṇa concentre (en lui) tous (les organes). »

6. 8, 1. — *Uddâlako hâruṇiḥ çvetaketuṃ putram uvâca svapnântaṃ me somya vijânîhîti yatraitat purushaḥ svapiti nâma satâ somya tadâ sampanno bhavati svam apîto bhavati tasmâd enaṃ svapitîty âcakshate svaṃ hy apîto bhavati.*

« Uddâlaka Aruṇi dit à son fils Çvetaketu : — « Apprends de moi, ami, (la nature) du sommeil. Quand l'homme (ou le purusha) dort, il est uni à l'être, il entre en soi-même[4]. C'est de là que vient le mot *svapiti* pour signifier « il dort », car on est entré (*apîta*) alors en soi-même (*svam*)[5]. »

et le fils a cessé d'être, et ainsi pour tout le reste. *putrasambandhanimittasya karmano vinirmuktatvât pitâpy apîtâ bhavati.* Çank.

1. Le fils d'un çûdra et d'une brâhmanî. *çûdrena brâhmanyâm utpannah.* Çank.

2. Le fils d'un çûdra et d'une femme de la caste des kshatriyas. *paulkasah çûdrenaiva kshatriyâyâm utpannah.* Çank.

3. Le brâhmane qui ne célèbre plus le sacrifice et qui a embrassé la profession de religieux mendiant.

4. C'est-à-dire qu'il abandonne sa forme individuelle et relative pour sa forme réelle et absolue. *mana âdisamsargakṛtam jîvarûpam parityajya svam sadrûpam yat paramârthasatyam apîto' pigato bhavati.* Çank.

5. Nous avons là un de ces jeux de mots étymologiques si fréquents dans les Upanishads et, en général, dans la littérature des Brâhmanas. Inutile d'ajouter qu'ici, comme dans la plupart des cas, l'étymologie est absurde.

8. 10, 1. — *Sa esha svapne mahîyamânaç caraty esha âtmeti.*

« Celui qui, glorifié[1] dans le sommeil, perçoit différentes visions[2], est l'âtman. »

8. 11, 1. — *Tad yatraitat suptaḥ samastaḥ samprasannaḥ svapnaṃ na vijânâty esha âtmeti.*

« Celui qui dans l'état de sommeil est concentré, jouit d'une quiétude parfaite, n'a conscience d'aucun rêve, est l'âtman. »

Kaushîtaki Up. 3. 3. *Yatraitat purushaḥ suptaḥ svapnaṃ na kaṃ cana paçyaty athâsmin prâṇa evaikadhâ bhavati tad enaṃ vâk sarvair nâmabhiḥ sahâpyeti cakshuḥ sarvaiḥ rûpaiḥ sahâpyeti çrotraṃ sarvaiḥ çabdaiḥ sahâpyeti manaḥ sarvair dhyânaiḥ sahâpyeti sa yadâ pratibudhyate yathâgner jvalataḥ sarvâ diço vishphuliṅgâ vipratishṭherann evam evaitasmâd âtmanaḥ prâṇâ yathâyatanaṃ vipratishṭhante prâṇebhyo devâ devebhyo lokâḥ.*

« Quand l'homme (ou le purusha) est endormi et ne voit point de rêves, il ne fait plus qu'un avec le prâṇa[3]. Alors la parole entre en lui (dans le prâṇa) avec tous les noms; la vue entre en lui avec toutes les formes (ou toutes les couleurs); l'ouïe entre en lui avec tous les sons; le manas entre en lui avec toutes les pensées. Quand il (l'homme) s'éveille, de même que d'un feu enflammé les étincelles s'élancent dans toutes les directions, de même les prâṇas quittent l'âtman pour occuper le siége (qui leur est assigné), les dieux (les sens) quittent les prâṇas, et les *loḳas* (objets des sens) quittent les dieux. »

Dans la *Praçna Up.*, un chapitre entier est consacré à la théorie psychologique du sommeil et du rêve. En voici les passages les plus importants qui ne font guère, du reste, que reprendre et résumer des idées que nous connaissons déjà.

4. 1. — *Atha hainaṃ sauryâyaṇî gârgyaḥ papraccha . bhagavann etasmin purushe kâni svapanti kâny asmin jâgrati katara esha devaḥ svapnân paçyati kasyaitat sukhaṃ bhavati kasminn u sarve sampratishṭhitâ bhavantîti.*

— 2. *Tasmai sa hovâca . yathâ gârgya marîcayo 'rkasyâstaṃ gacchataḥ sarvâ etasmiṃs tejomaṇḍala ekîbhavanti . tâḥ punaḥ punar udayataḥ pracaranty evaṃ ha vai*

1. Entouré des hommages des femmes, etc. *mahîyamânaḥ strîâdibhiḥ pûjyamânaḥ.* Çank.

2. *caraty anekavidhân svapnabhogân anubhavatîty arthaḥ.* Çank.

3. Identifié ici à l'âtman.

tat sarvaṃ pare deve manasy ekîbhavati . tena tarhy esha purusho na çṛṇoti na paçyati na jighrati na rasayate na spṛçate nâbhivadate nâdatte nânandayate na vijṛjate neyâyate svapitîty âcakshate.

— 3. *Prâṇâgnaya evaitasmin pure jâgrati...*

— 5. *Atraisha devaḥ svapne mahimânam anubhavati . yad dṛshṭaṃ dṛshṭam anupaçyati çrutaṃ crutam evârtham anuçṛṇoti deçadigantaraiç ca pratyanubhûtaṃ punaḥ punaḥ pratyanubhavati dṛshṭaṃ câdṛshṭaṃ ca çrutaṃ câçrutaṃ cânubhûtaṃ cânanubhûtaṃ ca sarvaṃ paçyati sarvaḥ paçyati.*

— 6. *Sa yadâ tejasâbhibhûto bhavati . atraisha devaḥ svapnân na paçyaty atha tadaitasmin çarîre etat sukhaṃ bhavati.*

4. 1. « Puis Gârgya Sauryâyaṇin l'interrogea : — « O vénérable, quels sont ceux qui dorment dans l'homme (ou dans le purusha)? Quels sont ceux qui veillent en lui? Quel est le dieu qui voit les rêves? Quel est celui qui jouit du bonheur (que l'on goûte dans le sommeil)? En qui reposent-ils tous? »

— 2. « Il[1] lui répondit : — « O Gârgya, de même que tous les rayons du soleil se réunissent à son disque lumineux au moment où il se couche et qu'ils se projettent (en dehors de lui) au moment où il se lève, — de même tout cela[2] se réunit au manas qui est le dieu suprême[3]. Par là[4] donc l'homme n'entend plus, ne voit plus, n'odore plus, ne goûte plus, ne touche plus, ne parle plus, ne prend plus (avec les mains), n'a plus de jouissances voluptueuses, n'émet plus (les excréments), ne marche plus. Il dort, dit-on.

— 3. « Les feux du prâṇa veillent dans cette ville (qui est le corps)[5]...

— 5. « Alors le dieu (le manas) perçoit dans le sommeil la grandeur[6]. Il revoit tout ce qu'il a vu (dans l'état de veille), il entend de nouveau tout ce qu'il a entendu, il perçoit de nouveau tout ce qu'il a perçu dans des lieux et des directions

1. Pippalâda.

2. Les sens et leurs objets. *tat sarvam vishayendriyâdijâtam.* Çank.

3. Parce qu'il est la source des autres dieux, c'est-à-dire des sens. *cakshurâdidevânâm manastantratvât paro devo manah.* Çank.

4. Par suite du fait de l'unification des sens dans le manas. *yasmât svapnakâle çrotrâdini çabdâdyupalabdhikarañâni manasy ekîbhûtânîva karanavyâpârâd uparatâni tena,* etc. Çank.

5. Pendant le sommeil.

6. Il embrasse les sens et leurs objets. *mahimânam vibhûtim vishayavishayilakshanam.* Çank.

différentes[1]. Ce qui a été vu et non vu[2], ce qui a été entendu et non entendu, ce qui a été perçu et non perçu, — il voit tout (cela) ; lui qui est tout[3] voit (tout).

— 6. « Lorsque ce dieu est sous la domination du *tejas*[4] alors il ne voit plus de rêves[5]. Alors le bonheur[6] est goûté dans ce corps. »

La *Mâṇḍukya Up.* est exclusivement consacrée à l'exposé de la théorie qui nous occupe et paraît avoir été la source où l'auteur du *Vedântasâra* a puisé le résumé qu'il nous en a transmis et les expressions techniques dont il se sert. Cette Upanishad que nous allons reproduire en entier est, du reste, la dernière de celles dont nous nous servons ici qui traite des états de veille, de sommeil et de profond sommeil. On remarquera qu'elle constate en outre l'existence d'un état de l'âtman appelé le quatrième (*turîya*), en raison du rang qu'il occupe relativement aux précédents, et qui n'est autre que celui de l'âtman individuel réuni à l'âtman universel et absolu, ou, en d'autres termes, l'état qui correspond à la délivrance.

Mând. Up. 1. *Om ity etad aksharam idaṃ sarvaṃ tasyopavyâkhyânaṃ bhûtaṃ bhavad bhavishyad iti sarvam oṃkâra eva . yac cânyat trikâlâtîtaṃ tad apy oṃkâra eva.*

2. — *Sarvaṃ hy etad brahmâyaṃ âtmâ brahma so' yam âtmâ catushpât.*

3. — *Jâgaritasthâno vahiḥprajñaḥ saptâṅga ekonaviṃçatimukhaḥ sthûlabhug vaiçvânaraḥ prathamaḥ pâdaḥ.*

4. — *Svapnasthâno' ntaḥprajñaḥ saptâṅga ekonaviṃçatimukhaḥ praviviktabhuk taijaso dvitîyaḥ pâdaḥ.*

5. — *Yatra supto na kaṃ cana kâmaṃ kâmayate na kaṃ cana svapnaṃ paçyati tat sushuptaṃ . sushuptasthâna ekîbhûtaḥ prajñâghana evânandamayo hy ânandabhuk cetomukhaḥ prâjñas tṛtîyaḥ pâdaḥ.*

1. *deçadigantaraiç ca deçântarair digantaraiç ca.* Çank.

2. Ce qui a été vu dans cette même existence et ce qui a été vu dans une autre existence. *dṛshtam câsmîn janmany adṛshtam ca janmantaradṛshtam.* Çank.

3. C'est-à-dire, lui, qui est l'âme, le moi de tous les organes. *sarvakarânâtmâ mano devaḥ.* Çank.

4. C'est-à-dire, quand il est complètement au pouvoir de l'intelligence lumineuse qui réside dans les veines du cœur, et que les impressions rapportées de l'existence antérieure sont écartées. *yasmin kâle saurena cintâkhyena tejasâ nâḍîçaye sarvato' bhibhûto bhavati tiraskṛtavâsanâdvâraḥ bhavati tadâ*, etc. Çank.

5. Il est dans l'état de profond sommeil. *sushhupto bhavati.* Çank.

6. Le bonheur, c'est-à-dire la connaissance absolue. *etat sukham bhavati yad vijñânam nirâbâdham.* Çank.

6. — *Esha sarveçvara esha sarvajña esho' ntaryâmy esha yonih sarvasya prabhavâpyayau hi bhûtânâm.*

7. — *Nântahprajñam na vahihprajñam nobhayatahprajñam na prajñanaghanam na prajñam nâprajñam. adṛshṭam avyavahâryam agrâhyam alakshaṇam acintyam avyapadeçyam ekâtmyapratyayasâraṃ prapañcopaçamaṃ çântaṃ çivam advaitaṃ caturthaṃ manyante sa âtmâ sa vijñeyah.*

8. — *So' yam âtmâdhyaksharam oṃkaro' dhimâtraṃ pâdâ mâtrâ mâtrâç ca pâdâ akâra ukâro makâra iti.*

9. — *Jâgaritasthâno vaiçvânaro 'kârah prathamâ mâtrâpter âdimattvâd vâpnoti ha vai sarvân kâmân âdiç ca bhavati ya evaṃ veda.*

10. — *Svapnasthânas taijasa ukâro dvitîyâ mâtrotkarshâd ubhayatvâd votkarshati ha vai jñânasaṃtatiṃ samânaç ca bhavati nâsyâbrahmavit kule bhavati ya svaṃ veda.*

11. — *Sushuptasthânah prâjño makâras tṛtîyâ mâtrâ miter apîter vâ minoti ha vâ idaṃ sarvam apîtaç ca bhavati ya evaṃ veda.*

12. — *Amâtraç caturtho 'vyavahâryah prapañcopaçamah çivo 'dvaita evam oṃkâra âtmaiva saṃviçaty âtmanâtmânaṃ ya evaṃ veda.*

1. « *Om* est cet (être) impérissable (ou la syllabe), cet univers ; il a pour désignation explicative [1] le passé, le présent et l'avenir : l'univers n'est que *om*. Et cet autre (être) [2] qui est supérieur aux trois modes du temps est aussi la syllabe *om*.

2. « Car cet univers est Brahma, cet âtman est Brahma. Cet âtman est composé de quatre parties.

3. « La première partie (de l'âtman) est Vaiçvânara dont le séjour est l'état de veille ; il perçoit (les choses) extérieures [3], il a sept membres [4], dix-neuf bouches [5] et jouit des objets des sens [6].

1. *vispashṭam prakathanam upavyâkhyânam.* Çank.

2. L'être non développé . *avyâkṛtâdi.* Çank.

3. *vahihprajnah svâtmavyatirikte vishaye prajñâ yasya sa vahihprajñah.* Çank.

4. *talhâ saptângâny asya tasya ha vaitasya âtmano vaiçvânarasya mûrdhaiva sutejâç cakshur viçvarûpah prânah prthagvartmâtmâ samdeho bahulo vastir eva rayih prthivy eva pâdav agnihotrakalpanâçeshatvenâgnir mukhatvenâhavaniya ukta ity evam saptângâni yasya sa saptângah.* Çank.

5. Les dix organes de perception et d'action, les cinq prânas, le manas, la buddhi, l'ahamkâra et le citta. *buddhîndriyâni karmendriyâni ca daça vâyavaç ca prânâdayah pañca mano buddhir ahamkâraç cittam iti mukhâni.* Çank.

6. *sthûlân vishayân bhunkta iti sthûlabhuk.* Çank.

4. « La deuxième partie (de l'âtman) est *Taijasa* dont le séjour est l'état de sommeil ; il perçoit les (choses) internes [1], il a sept membres, dix-neuf bouches et jouit des (choses) subtiles (des impressions recueillies dans l'état de veille).

5. « Alors qu'étant endormi on n'éprouve aucun désir et qu'on ne voit aucun rêve, c'est (ce qu'on appelle) le profond sommeil. La troisième partie (de l'âtman) est *Prâjña* dont le séjour est l'état de profond sommeil ; il est unifié, il est tout intelligence, il est fait de bonheur, il goûte le bonheur, il a l'intelligence (*cetaḥ*) pour bouche.

6. « Il est le seigneur de l'univers, il est l'omniscient, il est le régisseur interne, il est la matrice de l'univers, il est le commencement et la fin des créatures.

7. « Sans intelligence interne, sans intelligence externe, sans l'une et sans l'autre, n'étant pas un faisceau d'intelligence, n'étant ni intelligent ni inintelligent, invisible, échappant à toute relation, imperceptible, sans signe distinctif, ne tombant pas sous la pensée, ne pouvant être décrit (ou défini), ayant pour essence l'idée d'homogénéité, (lieu de) repos (de dissolution) du développement matériel, apaisé, pur, sans second, — tel est, pensent (les sages), le quatrième (état de Brahma). C'est l'âtman, c'est celui qu'il faut connaître.

8. « Il est l'âtman par rapport à l'*akshara* (la syllabe ou l'impérissable); il est la syllabe *om* par rapport à la mesure. Les parties (de l'*âtman*) sont les mesures (de la syllabe *om*) [2], et ces parties qui sont des mesures sont la lettre *a*, la lettre *u*, la lettre *m*.

9. « *Vaiçvânara*, qui a pour séjour l'état de veille, est la lettre *a* qui est la première mesure. Parce que (la parole est tout entière) pénétrée (de la lettre *a*) [3], parce qu'elle est la première lettre, celui qui possède cette connaissance obtient tout ce qu'il désire ; il est le premier.

10. « *Taijasa*, qui a pour séjour l'état de sommeil, est la lettre *u*, qui est la deuxième mesure. Parce que (cette lettre) est supérieure (postérieure à la lettre *a* [4]) ou parce qu'elle tient le milieu [5],

1. Les impressions recueillies dans une existence antérieure. *indriyâpekshayâṅtasthatvân manasas tadvâsanârûpâ ca svapne prajñâ yasyety antaḥprajñaḥ*. Çank.

2. *âtmano ye pâdâs ta omkârasya mâtrâḥ*. Çank.

3. *âpter âptir vyâptir akârena sarvâ vâg vyâptâ*. Çank.

4. *utkarshât akârâd utkrishta iva hy ukâraḥ*. Çank.

5. Entre la lettre *a* et la lettre *m*. *ubhayatvâd vâ akâramakârayor madhyastha ukaraḥ*. Çank.

celui qui possède cette connaissance porte plus haut (plus loin) l'enchaînement de la science, il est équitable (c'est-à-dire neutre entre ses amis et ses ennemis), et nul ne naît dans sa famille qui ne soit versé dans la science de Brahma.

11. « *Prâjña*, qui a pour séjour l'état de profond sommeil, est la lettre *m*, qui est la troisième mesure. Parce que cette lettre représente la notion véritable [1] et l'absorption [2], celui qui possède cette connaissance possède la véritable notion de cet univers [3], il est absorbé (dans l'âtman suprême).

12. « Le *Quatrième* est sans mesure, échappant à toute relation; il est le terme du développement matériel; il est aimable (ou *çiva*), sans second. Il est la syllabe *om*, il est l'âtman. Celui qui possède cette connaissance pénètre l'âtman avec son âtman (est absorbé dans l'âtman universel) [4]. »

1. *miter mitir mânam mîyeta iva hi viçvataijasau prâjñena pralayotpattyoh praveçanirgamâbhyâm prastheneva yavâh . tathâ omkârasamâptau punah prayoge ca praviçya nirgacchata ivâkârokârau makâre.* Çank.

2. *Minoti ha vedam sarvam jagadyâthâtmyam jânâtîty arthah.* Çank.

3. *apiter vâpitir apy ya ekibhâvah omkaroccârane 'ntye 'kshare ekibhûtâv ivâkârokârau.* Çank.

4. *âtmaiva samviçaty âtmanâ svenaiva svam pâramârthikam âtmânam ya evam veda.* Çank.

CHAPITRE IX.

LES TROIS QUALITÉS.

L'idée première des qualités qui teignent de nuances diverses l'âtman incorporé ou plutôt la matière à laquelle il est uni et qui se reflète en lui, remonte probablement à l'époque védique. De très-bonne heure, les hymnes l'attestent, les mots qui désignaient la lumière et les ténèbres ont pris un sens moral et philosophique et sont devenus respectivement synonymes de bien et de mal, de pureté et de vice. Le *sattva* ou la qualité de vérité, de clarté ou de pureté (toutes choses voisines et pour ainsi dire identiques à l'origine), et la qualité de *tamaḥ* ou de ténèbres ont évidemment pris la place qu'elles occupent dans les différents systèmes philosophiques de l'Inde[1], sous l'influence traditionnelle de ces analogies primitives. Quant au *rajaḥ* (la qualité de couleur ou de passion) c'est une catégorie intermédiaire qui fut sans doute introduite postérieurement dans le travail de systématisation qui eut lieu au sein des écoles philosophiques, et par l'effet duquel la théorie des trois qualités prit sa forme définitive.

Quoi qu'il en soit, l'idée des trois qualités, telle que nous la trouvons dans les Upanishads, est, contrairement à l'esprit qui paraît avoir présidé à la formation de la philosophie de l'âtman, fort artificielle : le *sattva,* le *rajaḥ* et le *tamaḥ* n'ont été imaginés apparemment que pour rendre compte des mobiles ou des

1. La théorie des trois qualités semble appartenir en propre au système Sâmkhya auquel le Vedânta l'a empruntée tardivement.

modifications de l'activité de l'âtman individuel, que la théorie de l'œuvre et de ses effets n'explique que d'une manière insuffisante. Cette conception n'apparaît d'ailleurs dans l'ensemble de la doctrine qu'à une époque fort tardive.

C'est dans la *Kaṭha Up.* que nous rencontrons la première mention du *sattva;* toutefois ce mot n'y désigne pas encore expressément une des qualités de la matière. Il s'applique à un état spécial et intermédiaire de l'âtman. Voici du reste le passage (6. 7) où il se trouve et où, d'après Çaṅkara, il serait synonyme de *buddhi*[1].

Indriyebhyaḥ paraṃ mano manasaḥ sattvam uttamaṃ. sattvâd adhi mahân âtmâ mahato 'vyaktam uttamam.

« Le manas est supérieur aux sens ; le *sattva* est supérieur au manas; le *Mahân âtmâ* est supérieur au *sattva;* l'*avyakta* (l'indéveloppé) est supérieur au *mahat.* »

Le passage suivant de la *Praçna Up.* (1. 15) semble contenir une allusion à la théorie des trois qualités.

Teshâm asau virajo brahmaloko na yeshu jihmam anṛtaṃ na mâyâ ceti.

« C'est pour ceux-là qu'est (destiné) le monde de Brahma dépourvu de *rajaḥ,* et non pour ceux chez lesquels se trouvent l'injuste, le faux et l'hypocrisie[2]. »

Le mot *sattva* se trouve employé dans les trois passages suivants de la *Muṇḍaka Up.* dans un sens qui paraît analogue à celui qu'il a dans la *Kaṭha Up.*

3. 1, 8. — *Na cakshushâ gṛhyate nâpi vâcâ nânyair devair tapasâ karmaṇâ vâ . jñânaprasâdena viçuddhasattvas tatas tu taṃ paçyate nishkalaṃ dhyâyamânaḥ.*

3. 1, 10. — *Yaṃ yaṃ lokaṃ manasâ saṃvibhâti*[3] *viçuddhasattvaḥ kâmayate yâṃç ca kâmân . taṃ taṃ lokaṃ jayate tâṃç ca kâmâṃs tasmâd âtmajñaṃ hy arcayed bhûtikâmaḥ.*

3. 2, 6. — *Vedântavijñânasuniçcitârthâḥ saṃnyâsayogâd yatayaḥ çuddhasattvâḥ . te brahmalokeshu parântakâle parâmṛtâḥ parimucyante sarve.*

« On ne le saisit (Brahma) ni par la vue, ni par la parole, ni par d'autres organes, ni au moyen de la pénitence ou du sacri-

1. *Sattvaçabâd buddhir ihocyate.*

2. *mâyâ nâma vahir âtmânam prakâçyânyathaiva kâryam karoti sâ mâyâ mithyâcârarûpâ.* Çaṅk.

3. Les auteurs du *Dict. de St-P.* proposent *sambhâvayati* au lieu de *samvibhâti* qu'ils croient fautif.

fice; c'est à la faveur de la (vraie) science que celui dont le *sattva*[1] est pur voit en méditant sur lui (l'être) qui n'a point de parties.

« Quel que soit le monde qu'évoque dans sa pensée (*ou* que désire)[2] celui dont le *sattva* est pur, — quels que soient ses désirs, il conquiert ce monde et les objets de ses désirs. Celui qui désire la puissance doit donc honorer celui qui connaît l'âtman.

« Les ascètes qui possèdent la notion bien claire de l'objet de la science du *Vedânta* (c'est-à-dire l'âtman) et dont le *sattva* est pur, grâce à la pratique du renoncement, — ceux-là tous, devenant au moment de la mort suprêmes, immortels, dans les mondes de Brahma, obtiennent la délivrance. »

Les mots *râga* = *rajaḥ* et *tamaḥ* se trouvent également dans cette Upanishad, mais non pas encore avec la signification spéciale qu'ils ont prise plus tard dans la terminologie philosophique.

Voici d'ailleurs le texte des versets où ces expressions se rencontrent.

3. 2, 5. — *Saṃprapyainam ṛshayo jñânatṛptâḥ kṛtâtmâno vîtarâgâḥ praçântâḥ . te sarvagaṃ sarvataḥ prâpya dhîrâ yuktâtmânaḥ sarvam evâviçanti.*

« Les *ṛshis*[3], réjouis par la science, ayant acquis l'âtman[4], dépourvus de passions (*râga*), apaisés, qui se sont unis à lui (à l'âtman), — ces sages, qui sont réunis (à lui) pour toujours[5], ayant atteint complètement (l'être) omniprésent, pénètrent l'univers[6]. »

2. 2, 6. — *Svasti vaḥ pârâya tamasaḥ parastât.*

« Puissiez-vous atteindre l'autre rive du *tamaḥ* (de l'ignorance)[7]. »

Bien que dans la *Çvetâçvatara Up.* les qualités ne soient pas désignées expressément sous leurs dénominations techniques, il

1. *Viçuddhântaḥkaranaḥ.* Çank.

2. *saṃvibhâti saṃkalpayati.* Çank.

3. Ceux qui ont l'intuition de la doctrine védântique. *rshayo darçanavantaḥ.* Çank.

4. *kṛtâtmânaḥ paramâtmasvarûpenaiva nishpannâtmânaḥ santaḥ.* Çank.

5. *yuktâtmâno nityasamâhitasvâbhâvaḥ.* Çank.

6. Se répandent en lui après la destruction de l'enveloppe (*upâdhi*) de l'ignorance, comme s'exhale en tous sens l'éther qui était renfermé dans un pot qu'on vient de briser. *bhinnaghatâkâçavad avidyâkṛtopâdhiparicchedam jahâti.* Çank.

7. *avidyâtamasaḥ parastât.* Çank.

n'est guère permis de douter, à la lecture des passages que nous allons rapporter, qu'à l'époque où cette Upanishad a été écrite, la catégorie philosophique des trois qualités ne fît définitivement partie de la doctrine.

1. 4. — *Tam ekanemiṃ trivṛtam.*

« (Le char de Brahma) qui a une jante (la *mâyâ* Com.) triplement couverte (par les qualités. Com.). »

3. 12. Nous trouvons l'expression de *sattvasya pravartakaḥ*, agent du *sattva*, appliquée au purusha ; mais, d'après le commentateur, *sattva* serait encore ici le synonyme d'*antaḥkaraṇa*, l'organe interne, ou la buddhi.

4. 18. — *Yadâtamas tan na divâ na râtrir na san na câsaṅ çiva eva kevalaḥ.*

« Quand il n'y a plus de *tamaḥ*, il n'y a ni jour, ni nuit, ni être, ni non-être : (il ne reste) que Çiva, l'être absolu. »

5. 7. Le purusha, ou l'*âtman* individuel, est appelé *triguṇa* « celui qui est doué des trois qualités. »

5. 12. — *Sthûlâni sûkshmâṇi bahûni caiva rûpâṇi dehî svaguṇair vṛṇoti . kriyâguṇair âtmaguṇaiç ca teshâṃ saṃyogahetur aparo' pi dṛshṭaḥ.*

« L'incorporé[1] recouvre avec ses qualités[2] les formes diverses, grossières[3] et subtiles[4]. Avec ces qualités d'action et ces qualités de l'âtman, (l'incorporé) qui est la cause de leurs rapports mutuels, se voit aussi ailleurs[5]. »

6. 2. L'âtman incorporé a l'épithète de *guṇî* « doué des qualités. »

6. 11. L'âtman absolu reçoit au contraire l'épithète de *nirguṇa* « celui qui n'est pas uni aux qualités. »

6. 16. L'âtman uni à la matière est encore appelé *guṇî* et *guneça*, « le possesseur des qualités », « le maître des qualités ».

Dans la *Maitri Up.* la systématisation scolastique, relative aux trois qualités, est encore plus clairement adoptée ; nous les y trouvons désignées techniquement et définies d'une manière précise.

3. 3. — *Atha yathâgninâyaḥpiṇḍo vâbhibhûtaḥ kartṛbhir hanyamâno nânâtvam upaity evaṃ vâva khalv asau*

1. Le *vijñânâtman.* Com.
2. *svagunair vihitapratishiddhavishayânubhavasaṃskâraiḥ.* Com.
3. Comme les pierres, etc. *sthûlâny açmâdîni.* Com.
4. Les éléments subtils. *sûkshmâṇi taijasadhâtuprabhṛtîni.* Com.
5. Change de corps, transmigre. *sa dehî aparo' pi dehântarasaṃyukto bhavatîty arthaḥ.* Com.

bhûtâtmântaḥpurusheṇâbhibhûto guṇair hanyamâno nânâtvam upaiti.

« De même qu'une boule de fer[1], soumise au feu et travaillée par des artisans, devient multiple[2], ce *bhûtâtman*[3], soumis au purusha intérieur et travaillé par les qualités, devient multiple. »

3. 5. — *Athânyatrâpy uktaṃ saṃmoho bhayaṃ vishâdo nidrâ tandrî pramâdo jarâ çokaḥ kshut pipâsâ kârpaṇyaṃ krodho nâstikyam ajñânaṃ mâtsaryaṃ naiḥkâruṇyaṃ mûḍhatvaṃ nirvrîḍatvaṃ nirâkṛtitvam uddhatatvam asamatvam iti tâmasâni . antastṛshṇâ sneho râgo lobho hiṃsâ ratir dvishṭir vyâvṛtatvam îrshyâkâmam asthiratvaṃ calatvaṃ vyagratvaṃ jigîshârthopârjanaṃ mitrânugrahaṇaṃ parigrahâvalambo' nishṭeshv indriyârtheshu dvishṭir ishṭeshv abhishvaṅgaḥ çuktasvaro' nnatamas tv iti râjasâny etaiḥ paripûrṇa etair abhibhûta ity ayaṃ bhûtâtmâ tasmân nânârûpâṇy âpnoti.*

Il a été dit aussi ailleurs : — « L'égarement, la crainte, le désespoir, l'engourdissement, la paresse, la légèreté, la vieillesse, le chagrin, la faim, la soif, la misère, la colère, l'irréligion, l'ignorance, l'envie, la dureté de cœur, la folie[4], l'impudeur[5], l'irrésolution[6], la témérité[7], l'inégalité (d'humeur) résultent de la qualité de *tamaḥ*. La soif intérieure (la concupiscence)[8], l'attachement, le désir, la convoitise, la méchanceté, l'amour charnel, la haine, la dissimulation[9], la jalousie, la poursuite des choses vaines[10], la mobilité (d'humeur), l'activité, la dissipation, l'ambition, la poursuite des richesses, la bienveillance envers les amis, l'appui prêté à ceux qui vous entourent (?)[11], l'aversion

1. Le Com. voit dans la particule *vâ* l'indication d'une alternative sous-entendue qu'il explique ainsi : *vyâpto' yaspindo vâ kâshtâdipindaḥ samtaptaḥ.*

2. C'est-à-dire lance des étincelles. *nânâtvam vishphulingabhavenopaiti.* Com.

3. Voir pour le *bhûtâtman* le chapitre des diverses fonctions psychologiques.

4. L'absence de discernement (*avivekitvam*), d'après le Com.

5. *nirîdatvam akâryakarane 'napatrapatvam.* Com.

6. *nirâkṛtitvam anavasthitasvabhâvatvam.* Com.

7. *uddhatatvam sâhaseshu nihçankatvam.* Com.

8. *aprâpye 'py arthe 'bhilâsho 'ntastṛshnâ.* Com.

9. *vyâvṛtatvam vyâvṛtâbhiprâyatvam gûḍhâbhisamdhitâ.* Com.

10. (*akâmam*) *nirarthakapravṛttimattvam.* Com.

11. *parigrahâvalambo gṛhâçramotsâhaḥ.* Com.

pour ce que l'on hait parmi les objets des sens, la prédilection pour ce que l'on aime (parmi ces mêmes objets), les murmures (?)[1], la libéralité[2] résultent de la qualité de *rajaḥ*. Il est rempli (gouverné) par ces (passions) ; c'est ainsi que le *bhûtâtman* prend des formes diverses. »

Le passage suivant a pour but d'expliquer la genèse des trois qualités.

5. 2. — *Tamo vâ idam agra âsîd ekaṃ tat pare syât tat tatpareṇeritaṃ vishamatvaṃ prayâty etad rûpaṃ vai rajas tad rajaḥ khalv îritaṃ vishamatvaṃ prayâty etad vai sattvasya rûpaṃ tat sattvam everitaṃ rasaḥ saṃprasravat so 'ṃço 'yaṃ yaç cetâmâtraḥ pratipurushaḥ kshetrajñaḥ saṃkalpâdhyavasâyâbhimânalingaḥ prajâpatir viçvety asya prâg uktâ etâs tanavaḥ . . atha yo ha khalu vâvâsya tâmaso 'ṃço 'sau sa brahmacâriṇo yo 'yaṃ rudro 'tha yo ha khalu vâvâsya râjaso 'ṃço 'sau sa brahmacâriṇo yo 'yaṃ brahmâtha yo ha khalu vâvâsya sâttviko 'ṃço 'sau sa brahmacâriṇo yo 'yaṃ vishṇuḥ.*

« Au commencement cet univers était uniquement le *tamaḥ* (l'obscurité) ; il résidait dans (l'être) suprême[3]. Mis en mouvement par (l'être) suprême, il devint inégal. Sous cette forme (nouvelle) il forma le *rajaḥ*[4] ; ce *rajaḥ* mis en mouvement devint inégal. Sous cette forme (nouvelle) il forma le *sattva* ; ce *sattva* fut mis en mouvement et l'essence (*rasa*) en découla. Cette partie[5] est celle qui est toute intelligence, qui se réfléchit dans l'homme[6], qui connaît le champ (c'est-à-dire le corps)[7], qui a pour caractère la délibération, la détermination et la conscience. Prajâpati, Viçvâ[8], comme il a été dit, sont ses formes. Cette partie de l'âtman[9] qui est formée de *tamaḥ* est, ô brahmacârins, la même que Rudra ; cette partie de l'âtman qui est formée de *rajaḥ* est, ô brahmacârins, la même que Brahma ; cette partie

1. *çuklasvaro 'vyaktasvaras tadvattam.* Com.

2. *annatamo bahvannaḥ khyâtyâdyuddeçenânnadânaparatvam.* Com.

3. *pare cidâtmani syâd bhavatîti yâvat.* Com.

4. *yad idaṃ pareritasya tamaso vishamatvagamanam etadrûpaṃ vai prasiddhaṃ rajo rajoguṇâkhyaṃ kâraṇam.* Com.

5. *so' yam aṃço' mça ivâṃçaç cidâtmanaḥ.* Com.

6. *pratipurushaḥ pratibimbo nânodapâtreshv iva sûryâdir nânâvidhârthâkârabuddhivṛttishu vibhâvyamânatvât pratipurusha ity arthaḥ.* Com.

7. *kshetraṃ çarîram.* Com.

8. *prajâpatiḥ samashtivairâjapiṇḍâbhimânî devaḥ viçvâ vyashtipiṇḍâbhimâninî devatâ.* Com.

9. *asyâtmanaḥ.* Com.

de l'âtman qui est formée de *sattva* est, ô brahmacârins, la même que Vishṇu. »

Au verset 6. 10, les objets des sens sont identifiés aux trois qualités.

Triguṇaṃ bhojyaṃ bhoktâ purusho 'ntaḥsthaḥ.

« Les trois qualités sont l'objet de la jouissance ; le purusha interne est celui qui jouit. »

Et plus bas :

Prâkṛtam annaṃ triguṇabhedapariṇâmatvân mahadâdyaṃ viçeshântaṃ liṅgam.

« La nourriture issue de la nature par l'effet des modifications résultant de la distinction des trois qualités, commence par le *mahat* et finit par les éléments[1] ; elle est le signe (de l'âtman individuel). »

Enfin, la *Maitri Up.* (6. 38) nous apprend encore, relativement aux trois qualités, que le *sattva* est le séjour de l'âtman universel.

Ravimadhye sthitaḥ somaḥ somamadhye hutâçanaḥ . tejomadhye sthitaṃ sattvaṃ sattvamadhye sthito 'cyutaḥ.

« Le soma est placé au milieu du soleil, le feu est situé au milieu du soma, le *sattva* est placé au milieu du feu, l'impérissable est situé au milieu du *sattva.* »

1. *viçeshâḥ vikâraçabdavâcyâḥ pṛthivyâdimahâbhûtalakshanâḥ.* Com.

CHAPITRE X.

LA MÂYÂ.

Bien qu'impliquée, comme nous avons eu déjà occasion de le remarquer, par les principales données de la doctrine de l'âtman, l'idée de la *mâyâ*, ou du développement matériel considéré comme une pure illusion, n'est devenue, à ce qu'il semble, bien consciente et bien déterminée qu'à une époque relativement récente. Elle ne pouvait guère d'ailleurs s'accuser dans toute sa netteté qu'après que le système eut acquis un état d'avancement suffisant pour nécessiter un choix entre l'admission de deux principes coexistants et éternels, l'esprit et la nature ou la matière (ce qui devint la base de la philosophie *Sâṃkhya*), et la prédominance du principe intellectuel, qui, une fois adoptée, devait aboutir à la négation du principe contraire. C'est la conclusion que le *Vedânta* finit en effet par formuler.

Mais, quoique la théorie de la *mâyâ* n'ait été clairement exposée qu'à l'époque où ont été rédigées les moins anciennes des Upanishads que nous mettons à contribution pour ce travail, le mot *mâyâ* lui-même se rencontre dans le passage suivant de la *Bṛh. âr. Up.* (2. 5, 19) où l'on serait tenté, à première vue, de le prendre dans l'acception toute spéciale qu'il reçut beaucoup plus tard dans les écrits védântiques.

Rûpaṃ rûpaṃ pratirûpo babhûva tad asya rûpaṃ praticakshaṇâya indro mâyâbhiḥ pururûpa îyate yuktâ hy asya harayaḥ çatâ daçety ayaṃ vai harayo' yaṃ vai daçâ ca sahasrâṇi bahûni cânantâni ca tad etad brahma.

« Il prit une forme conforme à chaque forme. Afin de mani-

fester sa forme[1], Indra semble multiforme[2] au moyen de ses *mâyâs*[3]; car il a cent dix chevaux attelés (à son char)[4]. C'est lui qui est les chevaux (ou les sens); c'est lui qui est au nombre de dix et de milliers nombreux, innombrables; c'est lui qui est Brahma. »

Mais, en y regardant de près, on s'aperçoit que nous avons ici une citation du *ṛg-veda*, 6. 47, 18, où le mot *mâyâ* a certainement son sens primitif de « faculté, énergie intime et mystérieuse qui permet aux dieux d'accomplir leurs actes surnaturels »; et rien ne prouve que les auteurs de la *Bṛh. âr. Up.* aient voulu y attacher une signification différente de celle que cette expression avait dans l'hymne même.

Cependant, si la *Bṛh. âr. Up.* ne connaît pas encore la *mâyâ* telle qu'on la concevait à l'époque du *Vedântasâra*, différents passages de cette Upanishad présentent des vues où l'ensemble des choses est considéré comme comprenant l'être et le non-être, la lumière et les ténèbres, la science et l'ignorance, l'immortalité et la mort, chacun de ces contraires correspondant respectivement à l'intelligence résumée et personnifiée dans Brahma et à la matière sous toutes ses formes. Le morceau suivant (1. 3, 28), qui est une sorte de commentaire d'un *mantra* du *Sâma-Veda*, établit d'une manière expresse cette série d'identifications qui semble un acheminement vers la théorie postérieure de la *mâyâ* vedântique.

Asato mâ sad gamaya tamaso mâ jyotir gamaya mṛtyor mâmṛtam gamayeti sa yad âhâsato mâ sad gamayeti mṛtyur vâ asat sad amṛtaṃ mṛtyor mâmṛtaṃ gamayâmṛtaṃ mâ kurv ity evaitad âha tamaso mâ jyotir gamayeti mṛtyur vai tamo jyotir amṛtaṃ mṛtyor mâmṛtaṃ gamayâmṛtaṃ mâ kurv ity evaitad âha mṛtyor amṛtaṃ gamayeti nâtra tirohitam ivâsti.

« Du non-être conduis-moi dans l'être; de l'obscurité conduis-moi dans la lumière; de la mort conduis-moi dans l'immortalité. » — Dans ces paroles : « Conduis-moi du non-être dans l'être », le non-être est la mort, l'être est l'immortalité; (cela veut donc

1. *yadi hi nâmarûpe na vyâkriyete tadâsyâtmano nirupâdhikaṃ rûpaṃ prajñânaghanâkhyaṃ na pratikhyâyeta.* Çank.

2. *na tu paramârthataḥ pururûpo bahurûpa iyate gamyate ekarûpa eva prajñânaghanaḥ san.* Çank.

3. *mâyâbhiḥ prajñâbhir nâmarûpabhûtatatkṛtamithyâbhimânair vâ.* Çank.

4. Ou cent dix sens attachés au corps. *yuktâ ratha iva vâjinaḥ svaviṣhayaprakâçanâya .... harayo haranâd indriyâṇi.* Çank.

dire) de la mort conduis-moi dans l'immortalité, rends-moi immortel. Dans ces paroles : « Conduis-moi de l'obscurité dans la lumière », l'obscurité est la mort, la lumière est l'immortalité ; (cela veut donc dire) de la mort conduis-moi dans l'immortalité, rends-moi immortel. Enfin, dans ces paroles : « Conduis-moi de la mort dans l'immortalité », il n'y a rien d'obscur.

Le passage suivant (*Bṛh. âr. Up.* 1. 4, 7) implique à son tour le caractère purement subjectif et sans réalité permanente et nécessaire de l'univers matériel.

Taddhedaṃ tarhy avyâkṛtam âsît tan nâmarûpâbhyâṃ eva vyâkriyate.

« Cet univers n'était donc pas manifesté ; il fut manifesté par le nom et la forme. »

Dans plusieurs autres passages de la *Bṛh. âr. Up.* et de la *Chând. Up.*, qui sont cités pour la plupart au chapitre de l'âtman, l'être proprement dit est identifié à Brahma immatériel et éternel, et cette identification suffit à prouver que l'idée de la non-réalité objective de la matière était au moins à l'état latent dans les anciennes Upanishads. D'autre part, la théorie en vertu de laquelle ce sont les sens qui projettent leurs objets, — théorie dont les données se trouvent indiquées au chapitre de la Cosmogonie et dans celui des Sens, — conduit invinciblement à des conclusions semblables. Toutefois, il est à peu près certain que dans les anciennes Upanishads on s'en est tenu aux prémisses, à moins d'interpréter dans un sens favorable à l'idée d'illusion, comme on l'entendait à l'époque où le védântisme a subi ses dernières évolutions, cette phrase de la *Chând. Up.* 8. 3, 1.

Ta ime satyâḥ kâmâ anṛtâpidhânâs teshâṃ satyânâṃ satâṃ anṛtam apidhânam.

« Ces désirs[1], qui sont réels, sont enveloppés par l'erreur ; l'erreur[2] est l'enveloppe de ces choses réelles. »

Mais je suis d'autant moins disposé à attribuer à ce passage un sens trop général et absolu, qu'on ne rencontre dans les anciennes Upanishads rien de précis qui autorise à le faire, et que même dans les Upanishads que nous pouvons appeler intermédiaires, eu égard à l'époque où elles ont été composées, la théorie de la *mâyâ* est passée sous silence. On ne saurait, en effet, voir une exception dans ces deux versets de la *Praçna Up.*, car il

1. Il s'agit du désir d'obtenir des *lokas* favorables et spécialement le *Brahmaloka*.

2. L'appétit des choses extérieures, telles que les femmes, la nourriture, etc. *anṛtam vâhyavishayeshu stryannabhojanâdishu tṛshnâ.* Çank.

est plus que douteux qu'il faille prendre le mot *màyà* dans l'acception spéciale que les Vedàntins finirent par y attacher.

1. 15. — ... *Teshàm evaisha brahmaloko yeshàm tapo brahmacaryaṃ yeshu satyaṃ pratishṭhitam.*

1. 16. — *Teshâm asau virajo brahmaloko na yeshu jihmam anṛtaṃ na màyà ceti.*

« Le monde de Brahma est destiné à ceux-là seuls qui observent la pénitence et la continence, — à ceux chez lesquels le vrai est établi.

« C'est à ceux-là qu'est destiné le monde de Brahma dépourvu de *rajas*, et non à ceux chez lesquels se trouvent l'injuste, le faux et la *mâyâ*[1]. »

Mais pour la *Cvetâçvatara Up.* et la *Maitri Up.* c'est différent. Les morceaux que je vais mettre sous les yeux du lecteur établissent d'une manière indiscutable qu'à l'époque où ces Upanishads ont été rédigées l'idée de la *màyà* védântique avait atteint tout son développement.

Çvet. Up. 1. 10. — *Ksharaṃ pradhânam amṛtâksharaṃ haraḥ ksharâtmanàv îçate deva ekaḥ . tasyâbhidhànàd yojanàt tattvabhâvâd bhûyaç cànte viçvamàyànivṛttiḥ.*

« Ce qui est périssable est la nature *(pradhàna)*; ce qui est immortel est *hara*. Le Dieu unique est le maître du périssable et de l'àtman. En dirigeant sa pensée vers lui, en s'unissant (intellectuellement) à lui, en le concevant sous son essence réelle (comme identique à lui-même), à diverses reprises, on obtient enfin la cessation de toute la *màyâ*[2]. »

3. 1. — *Ya eko jâlavàn îçita îcinîbhiḥ.*

« L'être unique qui, muni du réseau (de la *màyâ*. *Com.*), gouverne (l'univers) au moyen de ses pouvoirs souverains. »

4. 9. — *Chandâṃsi yajñâḥ kratavo vratàni bhûtaṃ bhavyaṃ yac ca vedà vadanti . yasmàn màyî sṛjate viçvam etat tasmiṃç cànyo màyayà saṃniruddhaḥ.*

4. 10. — *Màyàṃ tu prakṛtiṃ vidyàn mâyinaṃ tu maheçvaraṃ . tasyàvayavabhûtais tu vyâptaṃ sarvam idaṃ jagat.*

« Le *mâyin* (l'âme suprême usant de la *màyà*), duquel sont sortis les mètres, les sacrifices, les oblations, les œuvres pieuses, le passé, l'avenir et ce que révèlent les Vèdas, a émis cet univers dans lequel un autre est enveloppé par la *màyà*[3]. »

1. Cf. plus haut p. 124.
2. Cf. le chapitre de l'*Âtman*, fasc. I, p. 162, où ce verset est cité.
3. Cf. le chapitre de l'*Âtman*, fasc. I, p. 167.

« Il faut savoir que la *mâyâ* est la nature (*prakṛti*) et que le *mâyin* est (le seigneur suprême (*maheçvara*). Tout ce monde est rempli par ses membres [1]. »

5. 1. — *Dve akshare brahmapare tv anante vidyâvidye nihite yatra gûḍhe . ksharaṃ tv avidyâ hy amṛtaṃ tu vidyâ vidyâvidye îçate yas tu so 'nyaḥ.*

« La science et l'ignorance sont toutes les deux placées en Brahma suprême, infini, dans lequel elles sont cachées. L'ignorance est périssable, mais la science est immortelle. Celui qui régit la science et l'ignorance est différent (de l'une et de l'autre) [2]. »

La *Maïtri Up.* n'est pas moins explicite en ce qui concerne la *mâyâ.*

4. 2. — *Athânyatrâpy uktaṃ mahânadîshûrmaya ivânivartakam asya yat purâkṛtaṃ samudraveleva durnivâryam asya mṛtyor âgamanaṃ sadasatphalaiḥ pâçaiḥ paṅgur iva baddhaṃ bandhanasthasyevâsvâtantryaṃ yamavishayasthasyeva bahubhayâvasthaṃ madironmatta iva mohamadironmattaṃ pâpmanâ gṛhîta iva bhrâmyamânaṃ mahoragadashṭa iva vishayadashṭaṃ mahândhakâram iva râgândham indrajâlam iva mâyâmayaṃ svapna iva mithyâdarçanaṃ kadalîgarbha ivâsâraṃ naṭa iva kshaṇaveshaṃ citrabhittir iva mithyâmanoramam ity athoktaṃ . çabdasparçâdayo hy arthâ martye 'narthâ ivâsthitâḥ . yeshâṃ saktas tu bhûtâtmâ na smareta paraṃ padam.*

« On a dit aussi ailleurs : — « Comme les vagues des grandes rivières ce qu'il (le *bhûtâtman*) a accompli dans une existence antérieure ne saurait être arrêté (dans ses effets) ; comme la marée de l'océan, sa marche vers la mort ne peut être suspendue. Il est embarrassé comme un boiteux dans les liens qui résultent des fruits du bien et du mal ; privé de liberté comme un prisonnier ; rempli de terreurs de toutes sortes comme celui qui se trouve dans le royaume de Yama ; livré à l'aveuglement comme un homme enivré par les liqueurs spiritueuses ; conduit çà et là par le péché comme un homme qui n'est pas maître de ses mouvements ; mordu par les objets des sens comme par un gros serpent ; aveuglé par la passion comme (au sein) d'une nuit profonde ; livré à la *mâyâ* comme sous l'effet de la magie ; entouré de fausses visions comme dans un rêve ; dépourvu de moëlle

1. Cf. le chapitre de l'*âtman*, fasc. I, p. 167.
2. Cf. le chapitre de l'*âtman*, fasc. I, p. 168.

comme le bananier ; changeant de vêtement à chaque instant comme un acteur ; trompeusement agréable comme un mur peint à fresque. » On a dit à ce propos : — « Le son, l'objet du tact, etc., qui paraissent réels à l'homme, sont sans réalité[1] ; le *bhûtâtman* qui s'y attache ne pense plus au but suprême. »

6. 3. *Dve vâva brahmaṇo rûpe mûrtaṃ câmûrtaṃ câtha yan mûrtaṃ tad asatyaṃ yad amûrtaṃ tat satyam.*

« Il y a deux formes de Brahma : la forme matérielle et la forme immatérielle. La forme matérielle est illusoire, la forme immatérielle est réelle[2]. »

7. 11. *Abhidyhâtur vistṛtir ivaitad.*

« Cet (univers) est comme un vaste spectacle évoqué par celui qui en a eu le désir (un magicien, d'après le traducteur anglais). »

1. *çabdasparçâdayo hi vishayâ anarthâ api martye maranadharmiṇi bhûtâtmany arthâ iva sprhaṇîyâ ivâsthitâḥ aṅgîkṛtâḥ na tv ete sprhaṇîyâ iti yojanâ.* Com.

2. Cf. *Brh. âr. Up.* 2. 3, 1.

CHAPITRE XI.

LA TRANSMIGRATION.

La croyance à la transmigration, c'est-à-dire au passage indéfini de l'*âtman* individuel dans d'autres corps, sous des conditions déterminées généralement par la nature des œuvres, est probablement antérieure aux plus anciennes Upanishads. Aussi les passages que nous allons rapprocher sont-ils plus propres à montrer les faces diverses des idées relatives à cette doctrine qu'à en indiquer l'origine, sur laquelle des documents plus anciens pourraient seuls jeter quelque lumière. Les données que nous fournissent les Upanishads sur la transmigration en général n'en sont pas moins intéressantes et de nature à compléter les notions que nous y trouvons sur le système de l'âtman.

La *Brh. âr. Up.* (1. 3, 28) promet les *lokas* à l'homme qui possède telle connaissance déterminée.

Taddhaital lokajid eva na haivâlokyatâyâ âçâsti ya evam etat sâma veda.

« Celui qui possède ainsi la connaissance de ce *sâma* obtient les mondes ; il n'a pas à redouter de ne pas obtenir les mondes. »

Au verset 3. 1, 10, nous trouvons indiqués les mondes, ou *lokas*, que procure la récitation de certains *mantras*.

Kiṃ tâbhir jayatîti pṛthivîlokam eva puro' nuvâkyayâ jayaty antarikshalokaṃ yâjyayâ dyulokaṃ çasyayâ.

« Qu'obtient-on avec ces (hymnes) ? Par les *mantras*, qui doivent être récités avant le sacrifice, on obtient le monde de la terre ; par les *mantras* sacrificatoires on obtient le monde de l'atmosphère ; par les *mantras* laudatifs on obtient le monde du ciel. »

Le verset 3. 8, 10 établit que la transmigration ne saurait cesser sans la connaissance de Brahma.

Yo vâ etad aksharaṃ gârgy aviditvâsmiṃl loke juhoti yajate tapas tapyate bahûni varshasahasrâṇy antavad evâsya tad bhavati yo vâ etad aksharaṃ gârgy aviditvâsmâl lokât praiti sa kṛpaṇo' tha ya etad aksharaṃ gârgi viditvâsmâl lokât praiti sa brâhmaṇaḥ.

« Celui, ô Gârgi, qui, sans connaître cet (être) impérissable, fait en ce monde des oblations, offre des sacrifices, se livre à la pénitence, serait-ce pendant plusieurs milliers d'années, finit toujours par obtenir cela[1]. Celui, ô Gârgi, qui quitte ce monde sans avoir connu cet être impérissable, est malheureux[2]; mais celui, ô Gârgi, qui quitte ce monde après avoir connu cet être impérissable est Brâhmane. »

Le verset suivant (3. 9, 28), sans avoir spécialement en vue la transmigration, suit cependant un ordre d'idées qui s'y rattache. Il présente d'ailleurs une comparaison originale qu'il m'a paru intéressant de rapporter.

Tân haitaiḥ çlokaiḥ papraccha. yathâ vṛkṣho vanaspatis tathaiva purusho 'mṛshâ. tasya lomâni parṇâni tvag asyotpâṭikâ vahiḥ. tvaca evâsya rudhiraṃ prasyandi tvaca utpaṭaḥ. tasmât tad âtṛṇnât praiti raso vṛkshâd ivâhatât. mâṃsâny asya çakarâṇi kinâṭaṃ snâvavat sthiram. asthîny antarato dârûṇi majjâ majjopamâ kṛtâ. yad vṛkṣho vṛkṇo rohati mûlân navataraḥ punaḥ. martyaḥ svin mṛtyunâ vṛkṇaḥ kasmân mûlât prarohati. retasa iti mâ vocata jîvatas tat prajâyate. dhânâruha iva vai vṛkṣho 'ñjasâ pretya saṃbharaḥ. yat samûlam âvṛheyur vṛkshaṃ na punar âbhavet. martyaḥ svin mṛtyunâ vṛkṇaḥ kasmân mûlât prarohati. jâta eva na jâyate ko' nv enaṃ janayet punaḥ. vijñânam ânandaṃ brahma râtir dâtuḥ parâyaṇaṃ. tishthamânasya tadvida iti.

« Il (Yâjñavalkya) les interrogea dans ces çlokas : — « L'homme ressemble certainement à un arbre, à un prince de la forêt (*vanaspati*). Les poils (de l'homme) sont ses feuilles (les feuilles de l'arbre); à l'extérieur, sa peau est son écorce; le sang coule de sa peau, (comme) la sève coule de la peau (de

1. L'épuisement du fruit de ses œuvres. *asya tatphalam bhavati tatphalabhogânte kshîyanta evâsya karmâni.* Çank.

2. Parce qu'il continue d'être soumis à la transmigration. *vijñânâbhâvâc ca karmakṛt kṛpaṇaḥ kṛtaphalasyaivopabhoktâ jananamaraṇaprabandharûḍhaḥ saṃsarati.* Çank.

l'arbre) : aussi, sort-il (de l'homme) blessé comme la sève de l'arbre entamé. Les chairs (de l'homme) sont ses couches concentriques (extérieures ; l'aubier) ; les tendons sont nerveux comme sa seconde peau ; les os sont comme son bois intérieur (le bois dur, par opposition à l'aubier) ; la moëlle (de l'homme) est pareille à la moëlle (de l'arbre). (Mais) si[1] l'arbre est abattu, une nouvelle tige repousse sur sa racine ; (or) sur quelle racine repousse l'homme abattu par la mort? Ne dites pas (qu'il repousse) de la semence, (car) cette semence (humaine) est produite par une (créature) vivante[2]. (Du reste) l'arbre naît aussi de semence ; (aussitôt qu'il est mort) il renaît (de semence)[3]. Si[4] l'on déracine[5] un arbre, il ne repousse plus ; de quelle racine repousse l'homme abattu par la mort? Celui qui est né ne saurait renaître ; qui donc peut le faire renaître[6]? C'est Brahma (qui est) l'intelligence, le bonheur, la richesse, le but suprême de celui qui offre (des sacrifices)[7], et de celui qui réside (en lui), de celui qui le connaît[8]. »

Plus loin (*Bṛh. âr. Up.* 4. 4, 5-6), nous trouvons exposée sous une forme concise et précise la théorie des œuvres et de leurs effets.

Sa vâ ayam âtmâ brahma vijñânamayo manomayaḥ prâṇamayaç cakshurmayaḥ çrotramayaḥ pṛthivîmaya apomayo vâyumaya âkâçamayas tejomayo' tejomayaḥ

1. *yad yadi.* Çank.

2. *maivam vaktum arhata. kasmâd yasmâj jîvataḥ purushât tad retaḥ prajâyate na mṛtât.* Çank.

3. *api ca dhânâruho dhânâ bîjam bîjaruho' pi vṛkso bhavati na kevalam kândaruha eva vai vṛkso' ñjasâ sâkshât pretya mṛtvâ sambhavo dhânâto' pi pretya sambhavo bhaved añjasâ pumvanaspateḥ.* Çank.

4. *yad yadi.* Çank.

5. En détruisant en même temps sa graine. *saha mûlena dhânayâ vâ.* Çank.

6. *jâta eveti manyadhvam yadi kim atra prashtavyam iti . janishyato hi sambhavaḥ prashtavyo na jâtasyâyam tu jâta evâto 'smin vishaye praçna eva nopapadyata iti cet . na . kim tarhi mṛtaḥ punar api jâyata evânyathâkṛtâbhyâgamakṛtanâçaprasangât . ato vaḥ prcchâmi ko 'nv enam mṛtam punar janayet . tau na vijañur brâhmanâḥ.* Çank.

7. *râtiḥ râteḥ shashthyarthe prathamâ dhanasyety artho dhanasya dâtuḥ karmakṛto jvyamânasya param ayanam.* Çank. Cette explication du nominatif *râtiḥ* par le génitif *râteḥ* est évidemment absurde. *râtiḥ* est construit en apposition avec *brahma.*

8. *kim ca vyutthâyaishanâbhyas tasminn eva brahmani tishthaty akarmakṛt tad brahma vettîti tadvic ca tasya tishthamânasya ca tadvido brahmavida ity arthaḥ parâyanam iti.* Çank.

kâmamayo' kâmamayaḥ krodhamayo' krodhamayo dharmamayo' dharmamayaḥ sarvamayas tad yad etad idammayo' domaya iti yathâkârî yathâcârî tathâ bhavati sâdhukârî sâdhur bhavati pâpakârî pâpo bhavati puṇyaḥ puṇyena karmaṇâ bhavati pâpaḥ pâpena . atho khalv âhuḥ kâmamaya evâyaṃ purusha iti sa yathâkâmo bhavati tatkratur bhavati yatkratur bhavati tat karma kurute yat karma kurute tat abhisaṃpadyate.

Tad esha çloko bhavati tad eva saktaḥ saha karmaṇaiti liṅgaṃ mano yatra nishaktam asya prâpyântaṃ karmaṇas tasya yat kiṃ ceha karoty ayaṃ . tasmât lokât punar ety asmai lokâya karmaṇa iti nu kâmayamâno 'thâkâmayamâno yo' kâmo nishkâma âptakâma âtmakâmaḥ na tasya prâṇâ utkrâmanti brahmaiva san brahmâpyeti.

« Cet âtman, qui est Brahma, fait d'intelligence, fait de manas, fait de prâṇa, fait de vue, fait d'ouïe, fait de terre, fait d'eau, fait d'air, fait d'éther, fait de feu, fait de non-feu, fait de désir, fait de non-désir, fait de colère, fait de non-colère, fait de devoir, fait de non-devoir, fait de toutes choses, fait de ceci, fait de cela, acquiert une condition conforme à ses œuvres et à sa conduite : s'il fait de bonnes choses il devient bon ; s'il en fait de mauvaises il devient mauvais. Les œuvres vertueuses le rendent vertueux (ou heureux); les œuvres coupables le rendent vicieux (on malheureux)[1]. L'on a dit : — « Ce purusha (ou cet homme) est fait de désirs. Tel est son désir, telle est sa détermination; telle est sa détermination, telle est son œuvre ; telle est son œuvre, tel en est le fruit.

« Il y a à ce propos un çloka (ainsi conçu) : — « Celui qui a de l'attachement pour quelque chose obtient, au moyen de l'œuvre[2], la chose pour laquelle son manas, qui est la cause (ou le signe du désir), a de l'attachement[3]. Ayant obtenu la fin (le fruit) de l'œuvre quelconque qu'il accomplit, il revient en ce monde de l'œuvre[4] après l'avoir quitté. (Voilà pour) celui qui éprouve des

1. *tatra kâmakrodhâdipûrvakapuṇyâpuṇyakârilâ sarvamayatve hetuḥ saṃsârasya kâranam dehâd dehântarasaṃcârasya ca etatprayukto hy anyad anyad dehântaram upâdatte . tasmât puṇyâpuṇye saṃsârasya kâranam etat.* Çank.

2. Et de ses fruits. *yatkarmaphalam âsaktaḥ sann akarot tena karmaṇâ sahaiva tad eti tatphalam eti.* Çank.

3. *pradhânatvât liṅgasya mano liṅgam ity ucyate . atha vâ liṅgyate 'vagacchati yena tal liṅgam .... tan mano 'bhishaṅgavaçâd evâsya tena karmaṇâ tatphalaprâptiḥ.* Çank.

4. *karmaṇo 'yam hi lokaḥ karmapradhânas tenâha karmaṇa iti . punaḥ*

désirs[1]. Mais celui qui n'a point de désirs, qui est sans désirs, qui est dépourvu de désirs, qui a obtenu ses désirs, qui a l'âtman pour objet de ses désirs, était Brahma lui-même, s'unit à Brahma, sans que ses prâṇas (ses sens) abandonnent (son corps)[2]. »

D'autres versets du même chapitre (*Bṛh. âr. Up.* 4. 4, 10-11) indiquent les effets de l'ignorance relativement à la vie future et à la transmigration.

Andhaṃ tamaḥ praviçanti ye' vidyâm upâsate . tato bhûya iva te tamo ya u vidyâyâṃ ratâḥ.

Anandâ nâma te lokâ andhena tamasâvṛtâḥ . tâṃs te pretyâbhigacchanty avidvâṃso 'budho janâḥ.

« Ceux qui adorent (rendent un culte à) l'ignorance entrent dans l'obscurité[3] profonde. Ceux qui se contentent de la science (des œuvres)[4] (entrent) dans une obscurité plus profonde encore[5].

« Les hommes ignorants, dépourvus d'intelligence, vont, après leur mort, dans ces mondes appelés « malheureux » qu'enveloppe une obscurité profonde. »

D'après le verset 4. 4, 19, la transmigration résulte de l'erreur qui consiste à voir de la diversité dans l'univers.

Neha nânâsti kiṃ ca na mṛtyoḥ sa mṛtyum âpnoti ya iha nâneva paçyati.

« Il n'y a diversité nulle part ici-bas. La mort découle de la mort (c'est-à-dire la transmigration suit un cours indéfini) pour qui voit ici-bas comme de la diversité. »

La même Upanishad (6. 2, 16) développe ce qu'on pourrait appeler la théorie physique de la transmigration.

Atha ye yajñena dânena tapasâ lokân jayanti te dhûmam abhisaṃbhavanti dhûmâd râtriṃ râtrer apakshîyamâṇa-

karmakaranâya punaḥ karma kṛtvâ karmasangavaçât punar amum lokam yâtîty evam. Çank.

1. *iti nu evam nu kâmayamânaḥ saṃsarati.* Çank.

2. Ils cessent de fonctionner, comme dans l'état de profond sommeil. *tasyaivam akâmayamânasya karmâbhâve gamanakâranâbhâvât prâṇâ vâgâdayo notkrâmanti norddhvam krâmanti dehât ... yo hi sushuptâvastham iva nirviçesham advaitam aluptacidrûpajyotiḥsvabhâvam âtmânam paçyati tasyaivâkâmayamânasya karmâbhâve gamanakâranâbhâvât prâṇavâgâdayo notkrâmanti.* Çank.

3. *tamaḥ saṃsâraniyâmakam.* Çank.

4. *vidyâyâm avidyâvastupratipâdikâyâm karmârthâyâm trayîm eva vidyâyâm.* Çank.

5. Cf. *îça Up.* 1. 9, qui est la reproduction textuelle de ce verset.

paksham apakshîyamânapakshâd yân shaṇ mâsân dakshiṇâm âditya eti mâsebhyaḥ pitṛlokaṃ pitṛlokâc candraṃ te candraṃ prâpyânnaṃ bhavanti tâṃs tatra devâ yathâ somaṃ râjânam âpyâyasvâpakshîyasvety . evam enâṃs tatra bhakshayanti teshâṃ yadâ tat paryavaity athemam evâkâçam abhinishpadyanta âkâçâd vâyuṃ vâyor vṛshṭiṃ vṛshṭeḥ pṛthivîṃ te pṛthivîṃ prâpyânnaṃ bhavanti te punaḥ purushâgnau hûyante tato yoshâgnau jâyante lokân pratyutthâyinas ta evam evânuparivârtante 'tha ya etau panthânau na vidus te kîṭâḥ patangâ yad idaṃ dandaçûkam.

« Ceux qui conquièrent les mondes au moyen du sacrifice, de la libéralité et de la pénitence, passent dans la fumée ; de la fumée dans la nuit ; de la nuit dans la quinzaine lunaire décroissante ; de la quinzaine lunaire décroissante (ou obscure) dans les six mois pendant lesquels le soleil se dirige vers le sud ; de ces six mois dans le monde des pitris ; du monde des pitris ils passent dans la lune. Ayant atteint la lune, ils deviennent la nourriture. Alors, de même que (les prêtres qui sacrifient) boivent le roi Soma en disant : « crois, décrois », les dieux s'en nourrissent[1]. Lorsque cela (les fruits de l'œuvre qui leur ont valu d'atteindre le monde de la lune) est épuisé pour eux[2], ils passent dans l'éther ; de l'éther ils passent dans l'air ; de l'air dans la pluie ; étant passés dans la pluie, ils atteignent la terre ; ayant atteint la terre, ils deviennent la nourriture. Ils sont de nouveau offerts en sacrifice dans le feu de l'homme[3], puis ils naissent dans le feu de la femme[4]. Passant successivement dans ces mondes, ils circulent ainsi (d'une manière indéfinie)[5]. Ceux qui ne connaissent pas ces deux routes[6] deviennent des vers, des sauterelles et des cousins (mot à mot, ce qui mord). »

1. C'est-à-dire les y emploient à leur service. *tâms tatrânnabhûtân yathâ somam râjânam iha yajña rtvija âpyâyasvâpakshîyasveti bhakshayanty evam etâṃç candram prâptân karmino bhṛtyân iva svâmino bhakshayanty upabhuñjate devâḥ.* Çank.

2. *Teshâṃ karminâm yadâ tad yajñadânâdilakshanaṃ somalokaprâpakam karma paryavaiti parigacchati parikshîyata ity arthaḥ.* Çank.

3. Sous la forme de nourriture. *purushâgnau hûyante 'nnabhûtâḥ.* Çank.

4. Dans laquelle ils ont été offerts en sacrifice sous la forme de semence. *retobhûtâ yoshâgnau hûyante.* Çank.

5. *te lokapratyutthâyinas te lokam pratyutthishthanto 'gnihotrâdikarmânutishthanti tato dhûmâdinâ punaḥ punaḥ somalokam punar imam lokam iti ta eva karmino 'nuparivartante ghaṭiyantravac cakribhûtâ bambhramantîty arthaḥ.* Çank.

6. Celle de la déjivrance et celle de la transmigration.

Cette dernière phrase est très-remarquable en ce qu'elle établit deux catégories de *transmigrants :* ceux qui pratiquant certaines œuvres pieuses et possédant certaines notions sur la vie future retombent indéfiniment dans la condition humaine, après un circuit régulier à travers les principes matériels des choses ; et ceux qui, privés des enseignements nécessaires, déchoient de l'humanité et passent dans les espèces animales les plus viles.

Il est intéressant de rapprocher de ce morceau les passages parallèles assez nombreux des autres Upanishads.

Chând. Up. 5. 10, 3. — *Atha ya ime grâma ishṭâpûrte dattam ity upâsate te dhûmam abhisaṃbhavanti dhûmâd râtriṃ râtrer aparapaksham aparapakshâd yân shaḍ dakshiṇaiti mâsâṃs tân naite saṃvatsaram abhiprâpnuvanti.*

4. — *Mâsebhyaḥ pitṛlokaṃ pitṛlokâd âkâçam âkâçâc candramasam esha soma râjâ tad devânâm annaṃ taṃ devâ bhakshayanti.*

5. — *Tasmin yâvatsaṃpâtam ushitvâthaitam adhvânaṃ punar nivartante yathetam âkâçam âkâçâd vâyuṃ vâyur bhûtvâ dhûmo bhavati dhûmo bhûtvâbhraṃ bhavati.*

6. — *Abhraṃ bhûtvâ megho bhavati megho bhûtvâ pravarshati ta iha vrîhiyavâ aushadhivanaspatayas tilamâshâ iti jâyante 'to vai khalu durnishprapataraṃ* (sic) *yo yo hy annam atti yo retaḥ siñcati tad bhûya eva bhavati.*

7. — *Tad ya iha ramaṇîyacaraṇâ abhyâço ha yat te ramaṇîyâṃ yonim âpadyeran brâhmaṇayoniṃ vâ kshatriyayoniṃ vâ vaiçyayoniṃ vâtha ya iha kapûyacaraṇâ abhyâço ha yat te kapûyâṃ yonim âpadyeran çvayoniṃ vâ çûkarayoniṃ vâ caṇḍâlayoniṃ vâ.*

8. — *Athaitayoḥ pathor na katareṇa ca na tânîmâni kshudrâṇy asakṛd âvartîni bhûtâni bhavanti jâyasva mriyasvety etat tṛtîyaṃ sthânaṃ tenâsau loko na saṃpûryate tasmâj jugupseta tad esha çlokaḥ.*

9. — *Steno hiraṇyasya surâṃ pibaṃç ca guros talpam âvasan brahmahâ caite patanti catvâraḥ pañcamaç câcaraṃs tair iti.*

5. 10, 3. — « Ceux qui restent dans le village[1] et dont le culte consiste à célébrer l'Agnihotra, à pratiquer les œuvres

1. Par opposition à ceux qui abandonnent la célébration du sacrifice pour aller mener la vie ascétique dans la forêt.

pieuses et à faire l'aumône, passent (après leur mort) dans la fumée; de la fumée (ils passent) dans la nuit; de la nuit, dans la quinzaine lunaire obscure; de la quinzaine lunaire obscure, dans les six mois durant lesquels le soleil descend au sud ; mais ils ne parviennent pas dans l'année.

— 4. « De ces mois ils passent dans le monde des pitris ; du monde des pitris, dans l'éther; de l'éther, dans la lune. La lune est le roi Soma ; c'est la nourriture des dieux ; les dieux la mangent.

— 5. « Etant restés là jusqu'à ce que les conséquences de l'œuvre aient été épuisées, ils reprennent cette route (par laquelle ils sont venus, c'est-à-dire) qu'ils passent dans l'éther, de l'éther dans l'air; étant air, ils deviennent fumée ; étant fumée, ils deviennent nuage.

— 6. « Etant nuage, ils deviennent nuage (qui se condense, ou bruine) ; étant nuage qui se condense, ils se dissolvent en pluie. Ils naissent ici-bas sous la forme de riz, d'orge, de plantes, d'arbres, de sésame, de lentilles. Il est difficile de sortir de là. Ils prennent la forme de tout animal qui en fait sa nourriture et qui émet la semence.

— 7. « Ceux dont la conduite ici-bas est louable obtiennent, comme il est prévu, une matrice avantageuse (telle que celle) d'où naît un brâhmane, un kshatriya ou un vaiçya ; ceux dont la conduite est condamnable obtiennent, comme il est prévu, une matrice inférieure (telle que celle) d'où naît un chien, un pourceau ou un candâla[1].

— 8. « Ceux qui ne suivent ni l'une ni l'autre de ces routes[2] deviennent des créatures infimes qui renaissent indéfiniment et desquelles on peut dire : « Nais et meurs[3] ». C'est la troisième condition (des créatures). C'est pour cela que ce monde ne se remplit pas. Il faut donc redouter (la transmigration)[4] ; il existe à ce propos un çloka (qui est conçu en ces termes) :

— 9. « Celui qui dérobe de l'or, celui qui boit des liqueurs spiritueuses, celui qui entre dans le lit de son précepteur et celui qui tue un brâhmane déchoient[5] tous les quatre ; il en est aussi un cinquième : c'est celui qui les fréquente. »

1. Cf. Chapitre préliminaire, fasc. I, p. 92 et 93, où ces versets se trouvent déjà cités.

2. Celle qui conduit à la délivrance et celle dont il vient d'être question.

3. C'est-à-dire que les existences se succèdent avec rapidité.

4. *tasmâc caivamvidhâm samsâragatim jugupseta bibhatseta. Çank.*

5. C'est-à-dire tombent, par l'effet de la transmigration, dans une condition inférieure.

Le même thème est également traité, mais d'une manière très-écourtée et très-altérée, dans le passage suivant de la *Kaushîtaki Up.*

1. 2. — *Ye vai ke châsmâl lokât prayanti candramasam eva te sarve gacchanti teshâm prâṇaiḥ pûrvapaksha âpyâyate tân aparapakshena prajanayati etad vai svargasya lokasya dvâraṃ yac candramâs taṃ yaḥ pratyâha tam atisṛjate 'tha yo na pratyâha tam iha vṛshtir bhûtvâ varshati sa iha kîṭo vâ patango vâ matsyo vâ çakunir vâ siṃho vâ varâho vâ paraçvân vâ çardûlo vâ purusho vânyo vâ teshu teshu sthâneshu pratyâjâyate yathâkarma yathâvidyam.*

« Tous ceux qui quittent ce monde vont dans la lune. C'est par leurs prânas qu'elle arrive à son plein durant la quinzaine claire ; elle les engendre (les amène à de nouvelles existences) au moyen de la quinzaine obscure. La lune est la porte du ciel. Celui qui lui répond (comme il est indiqué dans la suite du chapitre) est renvoyé par elle (dans le monde de Brahma) ; celui qui ne lui répond pas devient la pluie et tombe ici-bas sous forme de pluie ; il y devient ensuite soit un ver, soit une sauterelle, soit un poisson, soit un oiseau, soit un lion, soit un sanglier, soit un serpent, soit un tigre, soit un homme, soit une autre (créature). Il revêt (ainsi) telle ou telle condition d'existence selon ses œuvres et selon sa science. »

Nous trouvons enfin une dernière variante de l'exposition de cette théorie dans la *Praçna Up.* [1] 1. 9.

Saṃvatsaro vai prajâpatis tasyâyane dakshiṇaṃ cottaraṃ ca . tad ye ha vai tad ishṭâpûrte kṛtam ity upâsate . te cândramasam eva lokam abhijayante . ta eva punar âvartante tasmâd ete ṛshayaḥ prajâkâmâ dakshiṇâṃ pratipadyante . esha ha vai rayir yaḥ pitṛyâṇaḥ.

« L'année est Prâjapati ; elle a deux directions : celle du sud et celle du nord. Ceux qui font consister leur culte dans le sacrifice et les œuvres pieuses, — ces choses transitoires [2], — obtiennent le monde de la lune ; puis ils renaissent [3]. C'est pour cela que les

1. Il est très-remarquable que ce thème ait subi des rééditions et des transformations absolument parallèles à celles de la rivalité des sens et des prânas (Voir le chap. sur les *Prânas*). Dans les deux cas ce sont les mêmes Upanishads qui ont reproduit les différentes versions du récit original, et les modifications subies par chacune d'elles ont un caractère visible d'analogie dans les deux séries correspondantes.

2. *ishṭâpûrte ityâdi kṛtam evopâsate nâkṛtam nityam.* Çank.

3. Dans ce monde-ci ou dans un pire. *âvartante imam lokam hînataram vâviçanti.* Çank.

ṛshis, désireux de postérité[1], prennent la direction du sud[2]. C'est la *rayi*[3] qui est la route des pitris[4]. »

Les textes suivants, empruntés à la *Chând. Up.*, semblent présenter des théories qui concernent spécialement les conditions de la transmigration pour les espèces animales.

6. 9, 1. *Yathâ somya madhu madhukṛto nishṭhanti nânâtyayânâṃ vṛkshâṇâṃ rasân samavahâram ekatâṃ rasaṃ gamayanti.*

— 2. *Te yathâ tatra na vivekaṃ labhante 'mushyâhaṃ vṛkshasya raso 'smîty evam eva khalu somyemâḥ sarvâḥ prajâḥ sati saṃpadya na viduḥ sati saṃpadyâmaha iti.*

— 3. *Ta iha vyâghro vâ siṃho vâ vṛko vâ varâho vâ kîṭo vâ patâṅgo vâ daṃço vâ maçako vâ yad yad bhavanti tad âbhavanti.*

6. 9, 1. « De même, ô mon ami, que les abeilles composent leur miel en réunissant les sucs d'arbres divers, dont elles font un suc unique.

— 2. « De même que ces (sucs) ne distinguent plus leur différence (originelle), (de façon à ce que chacun puisse dire) : « Je suis le suc de tel arbre », — de même, ô mon ami, quand toutes ces créatures se sont unies à l'être[5], elles n'en ont pas conscience (de façon à pouvoir dire) : « Nous sommes unies à l'être. »

— 3. « Mais ces (créatures) qui sont ici-bas, telles que tigre, lion, loup, sanglier, ver, sauterelle, taon, cousin, (se séparent de l'être et) reviennent prendre ici-bas la forme qu'elles avaient autrefois[6]. »

1. C'est-à-dire les chefs de famille, les *grhasthas*. *ṛshayaḥ svargadrashṭâraḥ prajâkâmâḥ prâjârthino gṛhasthâḥ*. Çank.

2. Se dirigent vers la lune. *dakshinam dakshinâyanopalakshitam candram pratipadyante*. Çank.

3. La nourriture. *rayim annam*. Çank.

4. C'est-à-dire la lune, à laquelle cette route conduit. *pitryânaḥ pitryânopalakshitaç candraḥ*. Çank.

5. Dans le profond sommeil, au moment de la mort et de la dissolution des mondes. *sushuptakâle maranapralayayoç ca*. Çank.

6. Par l'effet des impressions recueillies dans une existence antérieure que ces animaux ont conservées en s'unissant à l'être. *yasmâc caivam âtmanaḥ sadrûpatâm ajñâtvaiva sat sampadyante . atas ta iha loke yatkarmanimittâḥ yâm yâm jâtim pratipannâ âsur vyâghrâdînâm vyâghro 'ham simho 'ham ity evam . te tatkarmajñânavâsanânkitâḥ santaḥ talpravishṭâ api tadbhâvenaiva punar âbhavanti . punaḥ sata âgatya vyâghro vâ simho vâ vṛko vâ varâho vâ kîto vâ patango vâ damço vâ maçako vâ yad yat pûrvam iha loke bhavanti sambhabhûvur ity arthaḥ . tad eva punar âgatya*

6. 10, 1. *Imâḥ somya nadyaḥ purastât prâcyaḥ syandante paçcât pratîcyas tâḥ samudrât samudram evâpi yanti samudra eva bhavanti tâ yathâ tatra na vidur iyam aham asmîyam aham asmîti.*

— 2. *Evam eva khalu somyemâḥ sarvâḥ prajâḥ sata âgamya na viduḥ sata âgacchâmaha iti ta iha vyâghro vâ simho vâ vṛko vâ varâho vâ kîṭo vâ patango vâ damço vâ maçako vâ sampadya bhavanti tad âbhavanti.*

6. 10, 1. « Les rivières, ô mon ami, coulent de l'est à l'ouest et de l'ouest à l'est. Elles sortent de l'océan[1] pour retourner dans l'océan ; elles sont l'océan lui-même. Or, de même que, quand elles sont dans son sein, elles n'en ont pas conscience (de façon à pouvoir dire) : « Je suis une telle (rivière), je suis une telle rivière) ; »

— 2. « De même, ô mon ami, toutes ces créatures qui proviennent de l'être n'en ont pas conscience, (de manière à pouvoir dire) : « Nous provenons de l'être. » Ces (créatures) qui sont ici-bas (telles que) tigre, lion, loup, sanglier, ver, sauterelle, taon, cousin, après avoir été unies à l'être, redeviennent (sur terre) ce qu'elles étaient autrefois. »

D'après la *Kaushîtaki Upanishad* 4. 8, ce sont les bonnes ou les mauvaises actions qui font monter ou descendre les créatures sur l'échelle des mondes.

Sâdhu karma kârayati tam yam ebhyo lokebhya unninîshata esha u evâsâdhu karma kârayati tam yam adho ninîshate.

« Il (le *prajñâtman*) fait accomplir des œuvres louables à celui qu'il veut élever de ces mondes (dans des mondes supérieurs) ; il fait accomplir des œuvres blâmables à celui qu'il veut précipiter (dans les mondes inférieurs). »

L'*Aitareya Up.* expose dans les versets suivants les rapports qui existent entre la filiation et la transmigration.

2. 1. — *Purushe ha vâ ayam âdito garbho bhavati . yad etad retas tad etad sarvebhyo' ṅgebhyas tejaḥ sambhûtam âtmany evâtmânam bibharti tad yathâ striyâm siñcaty athaitaj janayati tad asya prathamam janma.*

— 2. *Tat striyâ âtmabhûyam gacchati yathâ svam aṅgam*

bhavanti . yugasahasrakotyantaritâpi samsârino jantor yâ purâ bhâvitâ vâsanâ sâ na naçyatîty arthaḥ. Çank.

1. Sous la forme de vapeurs et de nuages. *samudrâd ambhonidher jaladharatir âkshiptâḥ punar vrshtirûpena patitâḥ*, etc. Çank.

tathâ . tasmâd enâṃ na hinasti sâsyaitam âtmânam atra gataṃ bhâvayati.

— 3. *Sâ bhâvayitrî bhâvayitavyâ bhavati taṃ strî garbhaṃ bibharti so' gra eva kumâraṃ janmano 'gre 'dhibhâvayati . sa yat kumâraṃ janmano 'gre 'dhibhâvayati âtmânam eva tad bhâvayaty eshâṃ lokânâṃ saṃtatyâ evaṃ saṃtatâ hîme lokâs tad asya dvitîyaṃ janma.*

— 4. *So' syâyam âtmâ puṇyebhyaḥ karmabhyaḥ pratidhîyate . athâsyâyam itara âtmâ kṛtakṛtyo vayo gataḥ praiti sa itaḥ prayann eva punar jâyate tad asya tṛtîyaṃ janma.*

2. 1. Le fœtus est d'abord à l'état de semence dans l'homme[1]. Cette semence est la vigueur (l'essence reproductrice) issue de tous les membres (de tous les fluides organiques)[2]. Il (l'homme) porte cet âtman (la semence) dans son âtman (en lui-même)[3]. Quand il la répand dans (le sein de) la femme, il l'engendre. C'est la première naissance (de l'homme destiné à transmigrer)[4].

— 2. « Cette (semence) s'identifie à la femme[5] et devient comme un de ses membres[6]. C'est pourquoi (le fœtus) ne la blesse pas. Elle fait croître cet âtman (de son mari) déposé en elle[7].

— 3. « La femme qui fait croître (le fœtus) doit être protégée (par son mari)[8]. La femme porte (nourrit) le fœtus. Aussitôt après la naissance de l'enfant, le père[9] l'entoure de ses soins. En entourant l'enfant de ses soins aussitôt après sa naissance, (le père) entoure de soins son propre âtman[10] pour (assurer) la

1. *purushe ha vai ayam samsârî rasâdikramenâdîtah prathamam retorûpena garbho bhavatîti tad âha . yad etat purushe retas tena rûpeneti.* Çank.

2. *tac caitad reto 'nnamayasya pindasya sarvebhya angebhyo rasâdilakshanebhyas tejah sârarûpam çarîrasya sambhûtam* (le texte de Calcutta donne *sambhrtam*) *parinishpannam.* Çank.

3. *tat* (*retah*) *purushasyâtmabhûtatvâd âtmâ . tam âtmânam retorûpena garbhîbhûtam âtmânam âtmany eva svaçarîre eva bibharti.* Çank.

4. *asya samsârinah.* Çank.

5. *tasyâh* (*striyâh*) *âtmabhûyam âtmâvyatirekatâm yathâ pitur eva gacchati prâpnoti.* Çank.

6. *yathâ svam angam stanâdi tathâ 'tad vad eva.* Çank.

7. *sântarvatnî evam asya bhartur âtmânam ... udare pravishtam gatam buddhvâ bhâvayati vardhayati.* Çank.

8. *bhâvayitavyâ rakshayitavyâ ca bhartrâ bhavati.* Çank.

9. *sa pitâ. — janmâno' dhy ûrdhvam janmanah.* Çank.

10. Cf. *Brh. âr. Up.* 1. 5, 17, et *Kaush. Up.* 1. 2, 15, où se trouve décrite une cérémonie par laquelle le père, sur le point de mourir ou de partir en voyage, transmet à son fils, à l'aide de certaines formules, les principales fonctions vitales.

continuité de ces mondes[1], car ces mondes s'enchaînent (les uns aux autres). C'est là la deuxième naissance.

— 4. « Cet âtman (du père, qui n'est autre que son fils)[2] le remplace dans l'accomplissement des œuvres sacrées. Puis cet autre âtman du père, après avoir accompli son devoir[3] et lorsqu'il est avancé en âge, meurt; quittant ce (corps) il renaît. C'est là sa troisième naissance. »

Voici maintenant, et dans l'ordre où ils se rencontrent, les passages des Upanishads postérieures, relatifs à la transmigration :

Katha Up. 1. 6.

Sasyam iva martyaḥ pacyate sasyam ivâjâyate punaḥ.

« L'homme meurt[4] comme le riz, et comme le riz il renaît. »

2. 6. — *Na sâmparâyaḥ pratibhâti bâlaṃ pramâdyantaṃ vittamohena mûḍham . ayaṃ loko nâsti para iti mânî punaḥ punar vaçam âpadyate me.*

« Le moyen d'obtenir l'autre monde[5] ne brille pas aux yeux de celui qui est dépourvu d'intelligence, de celui qui manque de prévoyance[6], ni de celui qu'égare la folie des richesses. Celui qui a cette pensée : « Ce monde (seul existe); il n'en est pas d'autre », retombe indéfiniment en mon pouvoir. » (C'est la mort qui parle.)

3. 7. — *Yas tv avijñânavân bhavaty amanaskaḥ sadâçuciḥ . na sa tat padam âpnoti saṃsâraṃ cádhigacchati.*

« Celui qui est dépourvu d'intelligence, dépourvu de manas[7] et constamment impur, n'obtient pas ce lieu (suprême, le monde de Brahma), (mais) il parcourt le cercle de la transmigration. »

4. 14. — *Yathodakaṃ durge vṛshṭaṃ parvateshu vidhâvati evaṃ dharmân pṛthak paçyaṃs tân evânuvidhâvati.*

« De même que l'eau de la pluie tombée dans les lieux impraticables se précipite (et se perd dans les fondrières) des mon-

1. Par le mot monde, il faut entendre les fils, les petits-fils, etc., qui sont pour leurs parents le moyen d'obtenir les mondes. *atra lokaçabdena lokasádhanibhûtâḥ putrapautrâdayo grhyante.* Ananda-Giri.

2. *so' yam putrâtmâ.* Çank.

3. *kṛtakṛtyaḥ kṛtakaraṇavyaḥ.* Çank.

4. *pacyate jîrno mriyate.* Çank.

5. *sámparâyaḥ paralokas tatprâptiprayojanaḥ sádhanaviçeshaḥ çástrîyaḥ sámparâyaḥ.* Çank.

6. Par attachement aux choses temporelles. *pramâdyantam .... putrapaçvâdiprayojaneshv ásaktam.* Çank.

7. *amanasko 'pragṛhîtamanaskaḥ.* Çank.

tagnes[1], de même celui qui voit des conditions diverses (pour les créatures) se précipite dans ces conditions (c'est-à-dire, transmigre indéfiniment)[2]. »

5. 7. — *Yonim anye prapadyante çarîratvâya dehinaḥ . sthâṇum anye 'nusaṃyanti yathâkarma yathâçrutam.*

« Les uns parmi les incorporés (parmi les êtres soumis à la transmigration) entrent dans une matrice pour revêtir un corps[3]; d'autres s'incorporent dans des objets privés de mouvement, selon leur œuvre et selon leur science[4]. »

Praçna Up. 3. 7.

Athaikayordhva udânaḥ puṇyena puṇyaṃ lokaṃ nayati pâpena pâpam ubhâbhyâm eva manushyalokam.

« Par l'une d'elles (par l'une des artères qui partent du cœur) l'*udâna*, qui se dirige vers le haut, conduit dans un monde favorable (l'âtman de) celui dont les actes sont purs (vertueux, bons), (il conduit) dans un monde mauvais (l'âtman de) celui dont les actes sont mauvais, et dans le monde des hommes (la terre) (l'âtman de) celui dont les actes sont bons et mauvais. »

3. 10. — *Sahâtmanâ yathâsaṃkalpitaṃ lokaṃ nayati.*

« Il (le prâṇa), accompagné de l'âtman[5], conduit dans le monde désiré (c'est-à-dire, mérité par les actes qu'on a accomplis avec l'intention ou la perspective d'en obtenir les fruits). »

5. 1. — *Atha hainaṃ çaivyaḥ satyakâmaḥ papraccha . sa yo ha vai tad bhagavan manushyeshu prâyanântam oṃkâram abhidhyâyîta . katamaṃ vâva sa tena lokaṃ jayatîti.*

— 2. *Tasmai sa hovâca . etad vai satyakâma paraṃ câparaṃ ca brahma yad oṃkâras tasmâd vidvân etenaivâyatanenaikataram anveti.*

— 3. *Sa yady ekamâtram abhidhyâyîta sa tenaiva saṃveditas tûrṇam eva jagatyâm abhisaṃpadyate . tam ṛco manushyalokam upanayante sa tatra tapasâ brahmacaryeṇa çraddhayâ saṃpanno mahimânam anubhavati.*

1. *parvateshu parvatavatsu nimnapradeçeshu vidhâvati vikîrnam sad vinaçyati.* Çank.

2. *dharmân âtmano bhinnân pṛthak paçyan pṛthag eva pratiçarîram paçyams tân eva çarîrabhedânuvartino' nuvidhâvati çarîrabhedam eva punaḥ punaḥ pratipadyata ity arthaḥ.* Çank.

3. *çarîratvâya çarîragrahaṇârtham.* Çank.

4. *Yathâçrutam yadṛçam ca vijñânam upârjitam.* Çank.

5. Du jouissant, de l'âtman incorporé. *sahâtmanâ svâminâ bhoktṛâ.* Çank.

— 4. *Atha yadi dvimâtreṇa manasi saṃpadyate so' ntarikshaṃ yajurbhir unnîyate. sa somalokaṃ sa somaloke vibhûtim anuḍhûya punar âvartate.*

5. 1. « Puis Çaivya Satyakâma l'interrogea : — « Quel monde obtiendrait, ô vénérable, celui qui passerait sa vie[1] parmi les hommes à méditer sur la syllabe *om?* Quel est le monde qu'il obtiendrait par là? »

— 2. « Il (Pipalâda) lui répondit : — « La syllabe *om*, ô Satyakâma, est Brahma suprême et inférieur[2]. Par elle donc considérée comme la base (le résumé, la formule), le sage (celui qui possède la connaissance nécessaire) obtient l'un ou l'autre.

— 3. « S'il ne médite que sur une mesure (de la syllabe *om*), instruit par là il obtient rapidement sur la terre (le monde des hommes)[3]. Les vers du *ṛg-Veda* l'introduisent dans le monde des hommes, et là, se livrant à la pénitence, observant la chasteté et doué de foi, il jouit de la grandeur.

— 4. « Si son *manas* se pénètre de deux mesures (de la syllabe *om*) il est emporté (après sa mort) dans l'atmosphère par les vers du *Yajur-Veda*. Ils lui font atteindre le monde de la lune[4]; ayant goûté la puissance dans le monde de la lune, il retourne (sur terre)[5]. »

Muṇḍaka Up. 1. 2, 7.

Plavâ hy ete adṛḍhâ yajñarûpâ ashṭâdaçoktam avaraṃ yeshu karma. etac chreyo ye 'bhinandanti mûḍhâ jarâmṛtyuṃ te punar evâpi yanti.

« Périssables et éphémères sont les dix-huit personnes dont dépend le sacrifice inférieur. Les fous qui adorent ce sacrifice comme excellent retournent dans la vieillesse et la mort[6]. »

1. *prâyaṇântam maraṇântam yâvajjîvam.* Çank.

2. Brahma suprême, c'est-à-dire l'être vrai, impérissable, appelé *purusha*, et Brahma inférieur, c.-à-d. le premier né de celui qui est appelé *prâṇa. brahma paraṃ satyaṃ aksharaṃ purushâkhyaṃ aparaṃ ca prâṇâkhye prathamajam.* Çank.

3. Il obtient le monde des hommes. *jagatyâṃ pṛthivyâṃ abhisampadyate kiṃ manushyalokam anekâni janmâni jagatyâṃ tatra taṃ sâdhakaṃ jagatyâṃ manushyalokam evopanayante upanigamayanty ṛco ṛgvedarûpâ hy* omkârasya prathamâ eka mâtrâ. Çank.

4. *sa evaṃsampanno mṛto 'ntarikshaṃ antarikshâdhâraṃ dvitîyarûpaṃ dvitîyamâtrârûpair eva yajurbhir unnîyate somalokaṃ saumyaṃ janma prâpayanti taṃ yajûṃshîty arthaḥ.* Çank.

5. *manushyalokaṃ prati punar âvartate.* Çank.

6. Cf. chapitre préliminaire, fasc. I, p. 98 où ce verset se trouve déjà cité.

1. 2, 10. — *Ishṭâpûrtaṃ manyamânâ varishṭhaṃ nânyac chreyo vedayante pramûḍhâḥ . nâkasya pṛshṭhe te sukṛte 'nubhûtvemaṃ lokaṃ hînataraṃ câviçanti.*

« S'imaginant que les sacrifices et les œuvres pieuses sont ce qu'il y a de meilleur, dans leur aveuglement ils ne connaissent rien de préférable. Ayant goûté (les fruits de l'œuvre) au haut du ciel qu'ils avaient gagné par leurs œuvres, ils reviennent (ensuite) prendre place en ce monde, ou dans un monde encore inférieur[1]. »

1. 2, 12. — *Parîkshya lokân karmacitân brâhmaṇo nirvedam âyân nâsty akṛtaḥ kṛtena.*

« Que le brâhmane qui s'est convaincu que les mondes sont accumulés par les œuvres, se voue au renoncement (consistant à penser) : « Rien n'est ici-bas qui ne soit le résultat de l'œuvre, etc.[2]. »

3. 2, 2. — *Kâmân yaḥ kâmayate manyamânaḥ sa kâmabhir* (sic) *jâyate tatra tatra . paryâptakâmasya kṛtâtmanas tv ihaiva sarve pravilîyanti kâmâḥ.*

« Celui dont l'esprit est follement livré aux désirs qu'il forme, renaît avec ces mêmes désirs pour tels ou tels (objets des sens)[3]. Mais celui dont le désir est atteint, dont l'âtman est parfait[4] dans le corps même[5], voit tous ses désirs se dissoudre. »

Cvetâçvatara Up.

5. 11. *Saṃkalpanasparçanadṛshṭimohair grâsâmbuvṛshṭyâtmavivṛddhajanma . karmânugâny anukrameṇa dehî sthâneshu rûpâṇy abhisamprapadyate.*

« (L'âtman) incorporé, doué du désir, du toucher, de la vue et de l'aveuglement, comme un corps qui croît, lorsqu'il est arrosé par le manger et le boire[6], revêt successivement, dans (telles ou telles) conditions (d'existence)[7], des formes (diverses) conformes à ses œuvres. »

Maitri Up. 3. 2.

Asti khalv anyo' paro bhûtâtmâkhyo yo 'yaṃ sitâsitaiḥ

1. Cf. id. p. 99.

2. Cf. id. ibid.

3. *tatra tatra teshu teshu vishayeshu tair iva kâmair veshṭito jâyate.* Çank.

4. Dont l'âtman a obtenu au moyen de la science sa forme suprême. *svena parena rûpena kṛta âtmâ vidyayâ yasya tasya kṛtâtmanaḥ.* Çank.

5. *ihaiva tishṭhaty eva çarîre.* Çank.

6. *tatra dṛishṭântam âha grâsâmbunor annapânayor aniyatayor vṛshṭir âsecanam nidânam âtmanaḥ çarîrasya vṛddhir jâyate yathâ tadvad ity arthaḥ.* Com.

7. *sthâneshu devatiryanmanushyâdishv abhisamprapadyate.* Com.

karmaphalair abhibhûyamânaḥ sadasadyonim âpadyatâ ity avâñcyordhvâ (sic) *vâ gatir dvaṃdvair abhibhûyamânaḥ paribhramatîty asyopavyâkhyânaṃ . pañca tanmâtrâ bhûtaçabdenocyante atha pañca mahâbhûtâni bhûtaçabdenocyante 'tha teshâṃ yat samudayaṃ tat çarîram ity uktam atha yo ha khalu vâva çârîra ity uktaṃ sa bhûtâtmety uktam . athâmṛto 'syâtmâbindur iva pushkarâ iti sa vâ esho' bhibhûtaḥ prâkṛtair guṇair iti atho' bhibhûtatvât saṃmûḍhatvaṃ prayâtaḥ saṃmûḍhatvâd âtmastham prabhuṃ bhagavantaṃ kârayitâraṃ nâpaçyad guṇaughair uhyamânaḥ kalushîkṛtaç çâsthiraç cañcalo lupyamânaḥ saspṛho vyagraç câbhimânitvaṃ prayâtâ ity ahaṃ so mamedam ity evaṃ manyamâno nibadhnâty âtmanâtmânaṃ jâleneva khacaraḥ kṛtasyânu phalair abhibhûyamânaḥ sadasadyonim âpadyatâ ity avâñcyordhvâ* (sic) *vâ gatir dvaṃdvair abhibhûyamânaḥ paribhramati.*

« Il est un autre (principe) appelé *bhûtâtmâ*. C'est lui qui, gouverné par les fruits de l'œuvre purs et impurs, entre dans des matrices bonnes ou mauvaises ; tantôt s'abaissant, tantôt s'élevant, il erre, soumis au pouvoir des *dvaṃdvas* (des qualités contraires). Voilà sa définition. Il y a cinq éléments subtils appelés *bhûtas*, puis cinq éléments grossiers appelés (aussi) *bhûtas ;* ce qui est produit par leur mélange est appelé le corps ; (le principe) qui est dans le corps est appelé *bhûtâtmâ*. Or, l'immortel qui est son âtman, pareil à une goutte d'eau sur une feuille de lotus, est au pouvoir des qualités issues de la nature. Par suite de cette subordination, il tombe dans l'aveuglement, et par suite de cet aveuglement, il ne voit pas le maître, le vénérable, l'agent qui réside dans l'âtman. Emporté par le torrent des qualités, souillé, sans fermeté, mobile, imparfait, rempli de désirs, sans fixité, il acquiert la conscience individuelle et a des idées comme celles-ci : « Moi, cela est à moi » ; il attache l'âtman avec l'âtman, comme l'oiseau se prend à un piége. Soumis à l'influence des fruits de l'œuvre, il entre dans une matrice bonne ou mauvaise ; s'abaissant ou s'élevant, il erre au gré des *dvaṃdvas.* »

6. 34. — *Cittam eva hi saṃsâraṃ ... yaccittas tanmayo bhavati.*

« La pensée est (la cause de) la transmigration[1]..... La destinée (de l'homme) est conforme à la pensée. »

1. C.-à-d. que les désirs déterminent la condition future.

TROISIÈME PARTIE.

RÉUNION DU SUJET ET DE L'OBJET.

CHAPITRE I.

LA DÉLIVRANCE PAR LA NOTION DE BRAHMA.

Comme la plupart des idées principales du système de l'âtman, la conception de la délivrance ou de la réunion de l'âtman individuel à l'âtman universel par l'anéantissement de la conscience ou de la notion de sujet et d'objet, considérée comme le souverain bien et le but suprême de l'homme, se trouve déjà toute formée dans les anciennes Upanishads. La transmigration n'est, même dans la *Bṛh. âr. Up.*, qu'un pis aller, qu'une condition modifiable et perfectible, mais néanmoins malheureuse, à laquelle la théologie des Upanishads n'a d'autre objet que d'arracher l'homme. Nous avons pu remarquer toutefois au chapitre précédent que le fatalisme résultant de la succcession nécessaire des œuvres et de leurs fruits, qui devint plus tard une partie intégrante de tous les systèmes philosophiques de l'Inde, était partiellement impliqué, mais mal dégagé dans les Upanishads dont l'antiquité est un peu reculée. Le fatalisme absolu paraît, en effet, inconciliable avec la délivrance, qui ne peut être obtenue qu'en échappant à l'œuvre et à ses conséquences, c'est-à-dire au fatalisme même, par une vertu propre à l'âtman, ou à la source des facultés intel-

lectuelles ; et plus tard ce n'est qu'en jouant sur les mots qu'on est arrivé à un semblant d'enchaînement logique et qu'on a rendu compatible en apparence la cessation de l'œuvre à un moment donné avec la nécessité de ses effets.

L'objet de ce chapitre est de montrer comment, dans l'esprit des auteurs des Upanishads, ce but pouvait être atteint.

Comme nous le verrons, la théorie de la délivrance a varié avec les siècles. Les anciennes Upanishads envisagent le problème avec grandeur ; pour elles, la seule notion de l'être absolu a pour effet de réunir à lui les âtmans individuels que la manifestation du monde matériel en a séparés. La pensée, en d'autres termes, s'identifie à son objet. Cette conception est assez semblable, du reste, à celle sur laquelle repose la transmigration, et dont la loi pourrait, ainsi que nous l'avons vu, s'énoncer ainsi : la destinée future est en rapport direct et constant avec les désirs, et par suite avec les actes présents.

Toutefois la simplicité de cette théorie primitive s'altéra insensiblement, au moins en ce qui concerne la délivrance. Un fait aussi hyperphysique que celui d'où résultait la délivrance parut devoir être accompagné de circonstances de même nature dont l'expérience sembla prouver l'efficacité, et l'extase provoquée par des pratiques ascétiques fut regardée comme une des conditions préalables de l'union à Brahma, du moins quand cette union avait lieu antérieurement à la mort et constituait l'état de ceux que le *Vedânta Sâra* appelle *jîvan-muktas* ou délivrés-vivants.

Mais bien que la connaissance intuitive de l'être absolu et l'extase précédée et accompagnée de macérations et de pénitences ne soient pas à proprement dire deux moyens distincts de délivrance, et que si, primitivement, la science seule suffisait à déterminer l'évanouissement de l'âtman individuel au sein de l'âtman universel, l'ascétisme et l'extase ont toujours exigé pour être efficaces et produire ce même résultat le concours de la science. Nous diviserons pour plus de clarté notre étude sur la délivrance en deux parties correspondant à chacun de ces moyens considéré isolément. Sous le bénéfice de cette remarque, nous entrerons en matière en commençant par recueillir les données sur la science de l'être ou de Brahma, envisagée comme l'instrument par excellence de la délivrance.

Nous trouvons *Brh. âr Up.* 1. 4, 9 et 10 l'indication des effets de la connaissance de Brahma.

1. 4, 9. *Tad âhur yad brahmavidyayâ sarvam bhavishyanto manushyâ manyante...*

— 10. *Ya evaṃ vedâhaṃ brahmâsmîti sa idaṃ sarvaṃ bhavati tasya ha na devâç ca nâbhûtyâ îçata . âtmâ hy eshâṃ sa bhavati.*

« On l'a dit, c'est par la science de Brahma que les hommes conçoivent cette pensée : — « Nous deviendrons tout [1]....

« Celui qui possède cette notion — « Je suis Brahma », devient cet univers (s'identifie à l'être universel) ; les dieux eux-mêmes n'ont pas le pouvoir de toucher à sa possession[2], car il devient leur âtman. »

La *Bṛh. âr. Up.* nous apprend encore au verset 1. 5, 16, que c'est par la science (de Brahma) que le monde des dieux (équivalant à la délivrance) est obtenu.

Atha trayo vâva lokâ manushyalokaḥ pitṛloko devaloka iti so' yaṃ manushyalokaḥ putreṇaiva jayo nânyena karmaṇâ karmaṇâ pitṛloko vidyayâ devaloko devaloko vai lokânâṃ çreshṭhas tasmâd vidyâṃ praçaṃsanti.

« Il y a trois mondes : le monde des hommes, le monde des pitṛis et le monde des dieux. Le monde des hommes doit être gagné par un fils et non par une autre œuvre. Le monde des pitṛis doit être gagné par l'œuvre, et le monde des dieux par la science. Le monde des dieux est le meilleur des mondes ; c'est pour cela qu'on célèbre la science. »

Il est encore fait allusion à la délivrance par la science de Brahma ou de l'âtman dans la parabole suivante, *Bṛh. âr. Up.* 2. 2, 1 que l'Upaniṣhad elle-même se charge d'expliquer.

Yo ha vai çiçuṃ sâdhânaṃ sapratyâdhânaṃ sasthûṇaṃ sadâmaṃ veda sapta ha dvishato bhrâtṛvyân avarunaddhi. ayaṃ vâva çiçur yo 'yaṃ madhyamaḥ prâṇas tasyedam evâdhânam idaṃ pratyâdhânaṃ prâṇaḥ sthûṇânnaṃ dâma.

« Celui qui connaît le jeune animal avec le lieu de sa résidence, sa place d'observation (*Dict. St. P.*), son pilier et sa corde, maîtrise les sept cousins ennemis[3]. Le jeune animal est le prâṇa

1. *yad brahmavidyayâ brahma paramâtmâ tad yayâ vedyate sa brahmavidyâ tayâ brahmavidyayâ sarvam niravaçesham bhavishyanto bhavishyâma ity evaṃ manushyâ yan manyante.* Çank.

2. De l'empêcher d'être tout comme Brahma. *na api abhûtyai abhavanâya brahmasarvabhâvasya neçate.* Çank.

3. Les sens, qui entrent en rapport avec leurs objets par sept ouvertures, qui sont les yeux, les oreilles, les narines et la bouche. *sapta ye çîrshanyâḥ prâṇâ vishayopalabdhidvârâni tatprabhavâ vishayarâgâḥ sahajatvâd bhrâtṛvyâḥ.* Çank.

central[1]. La résidence est cela (le corps)[2]; sa place d'observation est cela (la tête)[3]; son pilier est le prâṇa (le souffle vital); la corde est la nourriture. »

La connaissance de Brahma a pour effet d'éteindre tous les désirs temporels.

Bṛh. âr. Up. 3. 5, 1.

Etaṃ vai tam âtmânaṃ viditvâ brâhmaṇâḥ putraishaṇâyâç ca vittaishaṇâyâç ca lokaishaṇâyâç ca vyutthâya . atha bhikshâcaryaṃ caranti.

« Les Brâhmanes, après avoir connu cet âtman, s'élevant au-dessus du désir d'un fils, du désir de la richesse, du désir des mondes, mènent l'existence de religieux mendiants. »

Les conséquences *post mortem* de la science sont indiquées en ces termes *Bṛh. âr. Up.* 3. 8, 10.

Ya etad aksharaṃ gârgi viditvâsmâl lokât praiti sa brâhmaṇaḥ.

« Celui qui quitte ce monde après avoir connu, ô Gârgi, cet être impérissable, est un Brâhmane. »

La connaissance de l'âtman doit supprimer les désirs; elle procure l'immortalité. *Bṛh. âr. Up.* 4. 4, 12 et 14.

Atmânaṃ ced vijânîyâd ayam asmîti purushaḥ . kim icchan kasya kâmâya çarîram anu saṃjvaret.

Ihaiva santo' tha vidmas tad vayaṃ na ced avedir mahatî vinashṭiḥ . ya etad vidur amṛtâs te bhavanty athetare duḥkham evâpi yanti.

« Si l'homme reconnaît l'âtman (de manière à dire) : « C'est moi », pour quel désir, dans le désir de quel objet ferait-il souffrir son corps[4]?

« Ici-bas nous pouvons connaître (Brahma)[5]; si nous ne le

1. Le corps subtil composé des prânas. *madhyamaḥ prâṇaḥ çarîramadhye yaḥ prâṇo liṅgâtmâ yaḥ pañcadhâ çarîram âvishṭaḥ.* Çank. — Il est appelé le jeune animal par allusion à un passage de la rivalité du prâṇa et des sens (Cf. *Brh. âr. Up.* 6. 1, 13). *padviçaçankunidarçanât sa esha çiçur iva.* Çank.

2. *Tasyedam eva çarîram âdhânam kâryâtmakam.* Çank.

3. *idam pratyâdhânam . çiraḥ.* Çank.

4. L'exposerait-il à des souffrances nouvelles dans les vicissitudes de la transmigration. *tad (çarîrâtapaḥ) anâtmadarçino hi tadvyatiriktavastvantarepsor mamedam syât . putrasyedam bhâryâyâ idam ity evam ihamânaḥ punaḥpunarjananamaranaprabandharûdhaḥ çarîrarogam anurudhyate.* Çank.

5. *tad etad brahma.* Çank.

connaissons pas[1], c'est un grand malheur[2]. Ceux qui le connaissent deviennent immortels; les autres n'obtiennent que le malheur. »

La *Bṛh. âr. Up.* nous indique encore dans le passage suivant (6. 2, 15) la voie, au sens propre, par laquelle la connaissance de la doctrine des Upanishads conduit au monde de Brahma ou à la délivrance.

Te ya evam etad viduḥ ye câmî araṇye çraddhâṃ satyam upâsate te 'rcir abhisaṃbhavanti . arcisho 'har ahna âpûryamâṇapakṣham âpûryamâṇapakṣhâd yân shaṇ mâsân udaṅṅ âditya eti mâsebhyo devalokaṃ devalokâd âdityam âdityâd vaidyutaṃ tân vaidyutân purusho mânasa etya brahmalokân gamayati teshu brahmalokeshu parâḥ parâvato vasanti teshâṃ na punar âvṛttiḥ.

« Ceux qui possèdent cette connaissance et ceux qui, retirés dans la forêt, font consister leur culte dans la foi et l'adoration du vrai[3] deviennent la flamme (du feu du sacrifice), de la flamme ils passent dans le jour, du jour dans la quinzaine lunaire claire, de la quinzaine lunaire claire dans les six mois pendant lesquels le soleil se dirige vers le nord, de ces six mois ils passent dans le monde des dieux, du monde des dieux dans le soleil, du soleil dans la divinité qui préside à l'éclair[4]. Le purusha qui est dans le manas[5] survient et fait passer dans les mondes de Brahma ceux qui sont unis à la divinité qui préside à l'éclair. Ayant atteint la condition suprême dans ces mondes de Brahma ils y séjournent un nombre infini d'années[6]. Pour eux, il n'est plus de retour (dans le cercle de la transmigration)[7]. »

L'union intellectuelle avec Brahma est, d'après la *Chând. Up.* (2. 23, 1-2) l'unique moyen d'atteindre l'immortalité, c'est-à-dire, d'après les idées védântiques, la permanence dans l'être absolu et identique, qui est le terme de la transmigration.

1. *Tad na ced viditavanto vayam ..... na vedir avedih tato' ham avedih syâm.* Çank.

2. A cause de la continuation de la succession de l'existence et de la mort. *janmamaranâdilakshanâ vinashtih.* Çank.

3. C'est-à-dire Brahma ou Hiranyagarbha qui est l'âtman. *satyam brahma hiranyagarbhâtmânam upâsate.* Çank.

4. *vaidyutam vidyudabhimâninîm ... vidyuddevatâm.* Çank.

5. *Purusha mânasa.* La *Chând. Up.* 5. 10, 1-2 donne la variante *purusha mânava.*

6. *parâḥ prakṛshtâḥ santaḥ svayam parâvataḥ prakṛshtâḥ samâḥ samvatsarân anekân vasanti.* Çank.

7. Cf. pour ce passage *Chând. Up.* 5. 10, 1-2 qui en est la reproduction à peu près textuelle. — *nâsti punar âvṛttir asmin samsâre.* Çank.

Trayo dharmaskandhâ yajño' dhyayanam dânam iti prathamas tapa eva dvitîyo brahmacâry âcâryakulavâsî tṛtîyo' tyantam âtmânam âcâryakule' vasâdayan sarva ete puṇyalokâ bhavanti brahmasaṃstho' mṛtatvam eti.

« Il y a trois divisions du devoir : le sacrifice, la récitation (des Védas) et l'aumône forment la première ; la pénitence est la seconde ; le séjour du *brâhmacarin* dans la maison de son précepteur est la troisième, alors qu'on se soumet pour toute sa vie aux exercices ascétiques en usage dans la maison d'un précepteur [1]. Tous ceux (qui observent les prescriptions relatives à ces trois parties du devoir [2]) obtiennent des mondes purs (avantageux). (Mais) celui qui s'est fixé en Brahma obtient l'immortalité [3]. »

Nous retrouvons sous une autre forme la même affirmation, *Chând. Up.* 3. 12, 3.

Na ha vâ asmâ udeti na nimlocati sakṛd divâ haivâsmai bhavati ya etâm evaṃ brahmopanishadaṃ veda.

« (Le soleil) ne se lève ni ne se couche [4], le jour est continuel pour celui qui connaît cette Upanishad [5] de Brahma. »

L'ignorance a naturellement des effets diamétralement opposés, comme nous l'apprend aussi la *Chând. Up.* 8. 1, 6.

Tad yatheha karmajito lokaḥ kshîyata evam evâmutra puṇyajito lokaḥ kshîyate tad ya ihâtmânam ananuvidya vrajanty etâṃç ca satyân kâmâṃs teshâṃ sarveshu lokeshv akâmacâro bhavaty atha ya ihâtmânam anuvidya vrajanty etâṃç ca satyân kâmâṃs teshâṃ sarveshu lokeshu kâmacâro bhavati.

« De même qu'ici-bas le monde obtenu par les œuvres s'épuise (prend fin), de même s'épuise l'autre monde obtenu par la vertu. Ceux qui ici-bas meurent [6] sans connaître l'âtman ni leurs vrais désirs, n'ont de liberté [7] dans aucun monde ; ceux qui ici-bas meurent en connaissant l'âtman et leurs vrais désirs, jouissent de leur liberté dans tous les mondes. »

1. *brahmacâry âcâryakule vastum çilam asyety âcâryakulavâsî. atyantam yâvajjîvam âtmânam niyamair âcâryakule' vasâdayan kshapayan deham tritîyo dharmaskandhaḥ.* Çank.

2. *sarve ete trayo' py âçramînaḥ.* Çank.

3. Absolue, réelle, et non l'immortalité relative comme celle dont jouissent les dieux. *amṛtatvam ... atyantikam ete nâpekshikam devâdyamṛtatvavat.* Çank.

4. *na nimlochati nâstam eti.* Çank.

5. *brahmopanishadam vedaguhyam.* Çank.

6. *vrajanti dehâd asmât prayanti.* Çank.

7. *akâmacâritâsvatantratâ.* Çank.

Dans la *Kaushîtaki Up.* 3. 1, Indra, qui personnifie l'âtman, parle en ces termes de la science suprême et de ses effets.

Taṃ hendra uvâca mâṃ eva vijânîhy etad evâhaṃ manushyâya hitatamaṃ manye yan mâṃ vijânîyât ... sa yo mâṃ veda na ha vai tasya kena cana karmaṇâ loko mîyate na steyena na brûṇahatyayâ na mâtṛbadhena na pitṛbadhena nâsya pâpaṃ cakrusho mukhân nîlaṃ vetîti.

« Indra lui dit (à Pratardana) : « Connais-moi ; à mon avis le plus grand bien pour l'homme est de me connaître ... Celui qui me connaît n'est privé du monde qui lui est destiné par aucun acte (coupable), soit vol, soit meurtre d'un fœtus, soit meurtre d'une mère, soit meurtre d'un père ; quand il a commis une faute le teint de son visage ne pâlit pas. »

L'*îça Up.* établit une distinction entre la science proprement dite, c'est-à-dire la science temporelle, et la science qui a pour contre-partie l'ignorance ou la non-science, ou celle qui consiste à connaître l'erreur résultant soit de considérer le monde matériel comme réel (idée postérieure peut-être à l'époque de l'*îça Up.*), soit plutôt d'ignorer que l'âtman est tout et que tout est l'âtman, ainsi que l'affirment les versets 6 et 7 de cette Upanishad et dont voici le texte.

1. 6. *Yas tu sarvâṇi bhûtâny âtmany evânupaçyati . sarvabhûteshu câtmânaṃ tato na vijugupsate.*

— 7. *Yasmin sarvâṇi bhûtâny âtmaivâbhûd vijânatah . tatra ko mohah kah çokah ekatvam anupaçyatah.*

1. 6. « Celui qui voit tous les êtres en lui-même (ou dans l'âtman) et l'âtman dans tous les êtres n'a pas à s'en repentir.

— 7. « Pour l'homme qui sait que celui en qui sont tous les êtres est l'âtman ; pour l'homme qui voit l'unité (en toutes choses) quel aveuglement, quel chagrin il y aurait-il ? »

Les versets qui suivent sont encore relatifs à l'opposition de l'ignorance et de la science.

1. 9. *Andhaṃ tamah praviçanti ye 'vidyâm upâsate. tato bhûya iva te tamo ya u vidyâyâṃ ratâh.*

— 10. *Anyad evâhur vidyayânyad evâhur avidyayâ iti çuçruma dhîrânâṃ ye nas tad vicacakshire.*

— 11. *Vidyâṃ câvidyâṃ ca yas tad vedobhayaṃ sa ha . avidyayâ mṛtyuṃ tîrtvâ vidyayâmṛtam açnute.*

1. 9. « Ceux qui rendent un culte à l'ignorance entrent dans les ténèbres obscures ; ceux qui sont attachés à la science (temporelle) entrent dans une obscurité plus profonde encore [1].

1. Cf. *Brh. âr. Up.* 4. 4, 10 et 11.

— 10. « Autre chose, dit-on, (est obtenu) par la science, autre chose par l'ignorance[1], — c'est ce que nous avons appris des sages qui nous l'ont révélé.

— 11. « Celui qui connaît à la fois la science et la non-science[2] ayant traversé la mort par la non-science goûte (obtient) l'immortalité par la science. »

La *Kena Up.* établit dans les passages suivants que l'immortalité est le prix de la connaissance de Brahma.

2. 12. *Pratibodhaviditaṃ matam amṛtatvaṃ hi vindate. âtmanâ vindate vîryam vidyayâ vindate 'mṛtam.*

— 13. ... *bhûteshu bhûteshu vicintya dhîrâḥ pretyâsmâl lokâd amṛtâ bhavanti.*

2. 12. « Quand on le connaît, quand on en a l'idée selon telle ou telle doctrine[3], on obtient l'immortalité. Par l'âtman on obtient la force[4]; par la science on obtient l'immortel.

— 13. « Les sages, qui ont réfléchi qu'il est dans chaque être, deviennent immortels quand ils ont quitté ce monde. »

La même Upanishad relate la curieuse légende qui suit, sur la manière dont les dieux connurent Brahma et sur les avantages qu'ils en recueillirent.

3. 14. *Brahma ha devebhyo vijigye tasya ha brahmaṇo vijaye devâ amahîyanta ta aikshantâsmâkam evâyaṃ vijayo 'smâkam evâyaṃ mahimeti.*

— 15. *Tad dhaishâṃ vijajñau tebhyo ha prâdurbabhûva tan na vyajânanta kim idaṃ yaksham iti.*

— 16. *Te 'gnim abruvan jâtavedâ etad vijânîhi kim etad yaksham iti tatheti.*

— 17. *Tad abhyadravat tam abhyavadat ko' sîti agnir vâham asmîty abravîj jâtavedâ vâ aham asmîti.*

1. C'est-à-dire par le sacrifice qui procure le monde des pitris, tandis que la science procure celui des dieux. *anyat prthag eva vidyayâ kriyate phalam ..... anyad âhur avidyayâ karmaṇâ kriyata iti . tathoktam karmaṇâ pitrloko vidyayâ devaloka iti.* Çank.

2. La connaissance de la divinité (*devatâjñâna*) et le sacrifice tels que l'agnihotra etc. (*karmâṇi agnihotrâdîni*). Dans les versets suivants, 12-14, les mêmes effets sont attribués dans les mêmes formules au *sambhûti* et à l'*asambhûti*. D'après Çank. *sambhûti* est l'effet et *asambhûti* la cause.

3. Ou, d'après Çankara, selon les dogmes buddhistes. *pratibodham viditam bodham bodham prati viditam . bodhaçabdena bauddhâḥ pratyayâ ucyante. sarve pratyayâ vishayîbhavanti yasya sa âtmâ sarvân bodhân prati budhyate sarvapratyayadarçî cicchaktisvarûpamâtraḥ pratyayair eva pratyayeshv aviçishtatayâ lakshyate.* Çank.

4. Qui résulte de la connaissance de l'âtman. *âtmavidyâkṛtam tu vîryam.* Çank.

— 18. *Tasmiṃs tvayi kiṃ vîryam ity apîdaṃ sarvaṃ daheyaṃ yad idaṃ pṛthivyâm iti.*

— 19. *Tasmai tṛṇaṃ nidadhâv etad daheti tad upapreyâya sarvajavena tan na caçâka dagdhuṃ sa tata eva nivavṛte naitad açakaṃ vijñâtuṃ yad etad yaksham iti.*

— 20. *Atha vâyum abruvan vâyav etad vijânîhi kim etad yaksham iti tatheti.*

— 21. *Tad abhyadravat tam abhyavadat ko' sîti vâyur vâ aham asmîty abravîn mâtariçvâ vâ aham asmîti.*

— 22. *Tasmiṃs tvayi kiṃ vîryam ity apîdaṃ sarvam âdadîyaṃ yad idaṃ pṛthivyâm iti.*

— 23. *Tasmai tṛṇaṃ nidadhâv etad âdatsveti tad upapreyâya sarvajavena tan na çaçâkâdâtuṃ sa tata eva nivavṛte naitad açakaṃ vijñâtuṃ yad etad yaksham iti.*

— 24. *Athendram abruvan maghavann etad vijânîhi kim etad yaksham iti tatheti tad abhyadravat tasmât tirodadhe.*

— 25. *Sa tasminn evâkâçe striyam âjagâma bahuçobhamânâm umâṃ haimavatîṃ tâṃ hovâca kim etad yaksham iti.*

— 26. *Sâ brahmeti hovâca brahmaṇo vâ etad vijaye 'mahîyadhvam iti tato haiva vidâṃ cakâra brahmeti.*

— 27. *Tasmâd vâ ete devâ atitarâm ivânyân devân yân devân yad agnir vâyur indras te hy enan nedishṭhaṃ pasparçus te hy etat prathamo vidâṃ cakâra brahmeti.*

— 28. *Tasmâd vâ indro' titarâm ivânyân devân sa hy enan nedishṭhaṃ pasparça sa hy enat prathamo vidâṃ cakâra brahmeti.*

3. 14. « Brahma remporta la victoire pour les dieux[1]. Par cette victoire de Brahma les dieux devinrent grands. (Alors) ils virent (pensèrent) : « Cette victoire est à nous ; cette grandeur est à nous (c'est nous qui l'avons remportée ; c'est nous qui l'avons acquise) ».

— 15. « Brahma comprit (leur erreur, leur infatuation)[2] ; il se manifesta pour eux, mais ils ne le connurent pas (et dirent) : — « Quel est cet être ?[3]

— 16. « Ils dirent à Agni : « ô Jâtavedas, connais (cherche à savoir) quel est cet être ». — « Soit », répondit-il.

1. Dans leur lutte contre les Asuras. *devânâm asurânâm ca samgrâme 'surân jitvâ* etc. Çank.

2. *eshâm mithyekshanam vijajñau brahma.* Çank.

3. *yaksham pûjyam mahadbhûtam.* Çank.

— 17. « Il s'approcha de lui en courant. (Brahma) lui demanda : — « Qui es-tu ? — Je suis Agni, je suis Jâtavedas », répondit-il.

— 18. « Quel est ton pouvoir ? » — « Je puis brûler tout ce qui se trouve sur la terre » répondit (Agni).

— 19. « (Brahma) lui présenta (un brin) d'herbe et lui dit : « Brûle-le. » (Agni) s'en approcha en toute vitesse, mais il ne put le brûler. Il revint alors (en disant) : « Je n'ai pas pu connaître cet être. »

— 20. — « Ensuite, (les dieux) dirent à Vâyu : — « Vâyu, connais (cherche à savoir) quel est cet être. » — « Soit », répondit-il.

— 21. « Il s'approcha de lui en courant. (Brahma) lui demanda : — « Qui es-tu ? » — « Je suis Vâyu, je suis Mâtariçvan », répondit-il.

— 22. « Quel est ton pouvoir ? » — « Je peux enlever tout ce qui se trouve sur la terre », répondit Vâyu.

— 23. « (Brahma) lui présenta (un brin) d'herbe et lui dit : — « Enlève-le ». — (Vâyu) s'en approcha en toute vitesse et ne put l'enlever. Il revint alors en disant : — « Je n'ai pu connaître cet être. »

— 24. « Ensuite (les dieux) dirent à Indra : — « O Maghavan, connais (cherche à savoir) quel est cet être ». — « Soit », répondit-il. Il s'approcha de lui en courant, mais (Brahma) se cacha.

— 25. — « (Alors) il (Indra) vint trouver dans l'éther [1] une femme, la très-brillante *Umâ* [2], la fille de l'Himalâya : — « Quel est cet être ? » lui demanda-t-il.

4. 26. « C'est Brahma, dit-elle, et c'est grâce à la victoire de Brahma que vous êtes devenus grands. » — C'est de là [3] qu'il (Indra) le fit connaître (en disant) : — « C'est Brahma ».

— 27. « C'est pour cela que ces dieux ont la préséance sur [4] les autres dieux. Agni, Vâyu et Indra ont en effet touché de près Brahma ; ils sont les premiers qui l'ont fait connaître [5] (en disant) : — « C'est Brahma ».

1. Ou dans l'endroit où Brahma avait disparu après s'être fait voir. *âkâçe âkâçapradeçe âtmânam darçayitvâ tirobhûtam (brahma)* Çank.

2. La science sous la forme d'une femme. *vidyâ umârûpini prâdurbhût strîrûpâ.* Çank.

3. *tatas tasmâd umâvâkyâd ... na svâtantryena.* Çank.

4. *atitarâm atiçayena çerate.* Çank.

5. *prathamah prathamâh pradhânâh santa ity etad vidâm cakâra vidâm cakruh.* Çank.

— 28. « C'est pour cela qu'Indra a la préséance sur les autres dieux. Il a, en effet, touché de près Brahma ; il est le premier qui l'ait fait connaître (en disant) : « C'est Brahma ».

La *Katha Up.* débute par une autre légende, le *Naciketopâkhyâna*, dont le but est aussi d'exalter la valeur de la connaissance de Brahma, de lui subordonner le culte proprement dit et de la présenter comme l'unique moyen de délivrance. Cette légende est très-intéressante à beaucoup d'égards, et les points fondamentaux par lesquels elle tient au sujet traité dans ce chapitre m'engagent à la rapporter dans son entier.

1. 1. *Uçan ha vai vâjaçravasaḥ sarvavedasaṃ dadau . tasya ha naciketâ nâma putra âsa.*

— 2. *Taṃ ha kumâraṃ santaṃ dakshiṇâsu nîyamânâsu çraddhâviveça so' manyata.*

— 3. *Pîtodakâ jagdhatṛṇâ dugdhadohâ nirindriyâḥ . anandâ nâma te lokâs tân sa gacchati tâ dadat.*

— 4. *Sa hovâca pitaraṃ tata kasmai mâṃ dâsyasîti . dvitîyaṃ tṛtîyaṃ taṃ hovâca mṛtyave tvâ dadâmîti.*

— 5. *Bahûnâm emi prathamo bahûnâm emi madhyamaḥ. kiṃ svid yamasya kartavyaṃ yan mayâdya karishyati.*

— 6. *Anupaçya yathâ pûrve pratipaçya tathâpare . sasyam iva martyaḥ pacyate sasyam ivâjâyate punaḥ.*

— 7. *Vaiçvânaraḥ praviçaty atithir brâhmaṇo gṛhân . tasyaitâṃ çântiṃ kurvanti hara vaivasvatodakam.*

— 8. *âçâpratîkshe saṃgataṃ sûnṛtâṃ ceshṭâpûrte putrapaçûṃç ca sarvân . etad vṛṅkte purushasyâlpamedhaso yasyânaçnan vasati brâhmaṇo gṛhe.*

— 9. *Tisro râtrîr yad avâtsîr gṛhe me' naçnan brahmann atithir namasyaḥ . namas te' stu brahman svasti me 'stu tasmât prati trîn varân vṛṇîshva.*

— 10. *Çântasaṃkalpaḥ sumanâ yathâ syâd vîtamanyur gautamo mâbhi mṛtyo . tvatprasṛshṭaṃ mâbhivadet pratîta etat trayâṇâṃ prathamaṃ varaṃ vṛṇe.*

— 11. *Yathâ purastâd bhavitâ pratîta auddâlakir âruṇir matprasṛshṭaḥ . sukhaṃ râtrîḥ çayitâ vîtamanyus tvâṃ dadṛçivân mṛtyumukhât pramuktam.*

— 12. *Svarge loke na bhayaṃ kiṃ ca nâsti na tatra tvaṃ na jarayâ bibheti . ubhe tîrtvâçanâyâpipâse çokâtigo modate svargaloke.*

— 13. *Sa tvam agniṃ svargyaṃ adhyeshi mṛtyo prabrûhi taṃ çraddadhânâya mahyaṃ . svargalokâ amṛtatvaṃ bhajanta etad dvitîyena vṛṇe varena.*

— 14. *Pra te bravîmi tad u me nibodha svargyam agniṃ naciketaḥ prajânan . anantalokâptim atho pratishṭhaṃ . viddhi tvam enan nihitaṃ guhâyâm.*

— 15. *Lokâdim agniṃ tam uvâca tasmai yâ ishṭakâ yâvatîr vâ yathâ vâ . sa câpi tat pratyavadad yathoktam athâsya mṛtyuḥ punar evâha tushṭaḥ.*

— 16. *Tam abravît prîyamâṇo mahâtmâ varaṃ tavehâdya dadâmi bhûyaḥ . tavaiva nâmnâ bhavitâyam agniḥ sṛṅkâṃ cemâṃ anekarûpâṃ gṛhâṇa.*

— 17. *Triṇâciketas tribhir etya saṃdhiṃ trikarmakṛt tarati janmamṛtyu . brahmajajñaṃ devam îḍyaṃ viditvâ nicâyyemâṃ çântim atyantam eti.*

— 18. *Triṇâciketastrayam etad viditvâ ya evaṃ vidvâṃç cinute nâciketaṃ . sa mṛtyupâçân puratah praṇodya çokâtigo modate svargaloke.*

— 19. *Esha te' gnir naciketaḥ svargyo yam vṛṇîthâ dvitîyena vareṇa . etam agniṃ tavaiva pravakshyanti janâsas tṛtîyaṃ varaṃ naciketo vṛṇîshva.*

— 20. *Yeyaṃ prete vicikitsâ manushye' stîty eke nâyam astîti caike . etad vidyâm anuçishṭas tvayâhaṃ varâṇâm esha varas tṛtîyaḥ.*

— 21. *Devair atràpi vicikitsitaṃ purâ na hi suvijñeyam aṇur esha dharmaḥ . anyaṃ varaṃ naciketo vṛṇîshva mâ moparotsîr ati mâ sṛjainam.*

— 22. *Devair atrâpi vicikitsitaṃ kila tvaṃ ca mṛtyo yan na suvijñeyam âttha . vaktâ câṣya tvâdṛg anyo na labhyo nânyo varas tulya etasya kaç cit.*

— 23. *Çatâyushaḥ putrapautrân vṛṇîshva bahûn paçûn hastihiraṇyam açvân . bhûmer mahad âyatanaṃ vṛṇîshva svayaṃ ca jîva çarado yâvad icchasi.*

— 24. *Etat tulyaṃ yadi manyase varaṃ vṛṇîshsva vittaṃ cirajîvikâṃ ca . mahâbhûmau naciketas tvam edhi kâmânâṃ tvâ kàmabhâjaṃ karomi.*

— 25. *Ye ye kâmâ durlabhâ martyaloke sarvân kâmâṃç chandataḥ prârthayasva . imâ râmâḥ sarathâḥ satûryâ na hîdṛçâ lambhanîyâ manushyaiḥ . âbhir matprattâbhiḥ paricârayasva naciketo maraṇaṃ mânuprâkshîḥ.*

— 26. *Çvobhâvâ martyasya yad antakaitat sarvendriyâṇâṃ jarayanti tejaḥ . api sarvaṃ jîvitam alpam eva tavaiva vàhâs tava nṛtyagîte.*

— 27. *Na vittena tarpaṇîyo manushyo lapsyâmahe vittam*

adrâkshma cet tvâ . jîvishyâmo yâvad îçishyasi tvaṃ varas tu me varaṇîyaḥ sa eva.

— 28. *Ajîryatâm amṛtânâm upetya jîryaṃ martyaḥ kva tadâsthaḥ prajânan . abhidhyâyan varṇaratipramodân atidîrghe jîvite ko rameta.*

— 29. *Yasminn idaṃ vicikitsanti mṛtyo yat sâmparâye mahati brûhi nas tat . yo' yaṃ varo gûḍham anupravishṭo nânyan tasmân naciketâ vṛṇîte.*

2. 1. *Anyac chreyo' nyad utaiva preyas te ubhe nânârthe purusham sinîtaḥ tayoḥ çreya âdadânasya sâdhu bhavati hîyate' rthâd ya u preyo vṛṇîte.*

— 2. *Çreyaç ca preyaç ca manushyam etas tau samparîtya vivinakti dhîraḥ . çreyo hi dhîro 'bhipreyaso vṛṇîte preyo mando yogakshemâd vṛṇîte.*

— 3. *Sa tvaṃ priyân priyarûpâṃç ca kâmân abhidhyâyan naciketo' tyasrakshîḥ . naitâṃ sṛṅkâṃ vittamayîm avâpto yasyâṃ majjanti bahavo manushyâḥ.*

— 4. *Dûram ete viparîte vishûcî avidyâ yâ ca vidyeti jñâtâ . vidyâbhîpsinaṃ naciketasaṃ manye na tvâ kâmâ bahavo lolupantaḥ.*

— 5. *Avidyâyâm antare vartamânâḥ svayaṃ dhîrâḥ paṇḍitaṃ manyamânâḥ . dandramyamânâḥ pariyanti mûḍhâ andhenaiva nîyamânâ yathândhâḥ.*

— 6. *Na sâmparâyaḥ pratibhâti bâlaṃ pramâdyantaṃ vittamohena mûḍham . ayaṃ loko nâsti para iti mânî punar vaçam âpadyate me.*

— 7. *Çravaṇâyâpi bahubhir yo na labhyaḥ çṛṇvanto' pi bahavo yaṃ na vidyuḥ . âççaryo vaktâ kuçalo' sya labdhâççaryo jñâtâ kuçalânuçishṭaḥ.*

— 8. *Na nareṇâvareṇa prokta esha suvijñeyo bahudhâ cintyamânaḥ . ananyaprokte gatir atra nâsty aṇîyân hy atarkyam aṇupramâṇât.*

— 9. *Naishâ tarkeṇa matir âpaneyâ* (sic) *proktânyenaiva sujñânâya preshṭha . yâṃ tvam âpaḥ satyadhṛtir batâsi tvâdṛṅ no bhûyân naciketaḥ prashṭâ.*

— 10. *Jânâmy ahaṃ çevadhir ity anityaṃ na hy adhruvaiḥ prâpyate hi dhruvaṃ tat . tato mayâ nâciketaç cito 'gnir anityair draryaiḥ prâptavân asmi nityam.*

— 11. *Kâmasyâptiṃ jagataḥ pratishṭhâṃ kṛator ânantyam abhayasya pâraṃ . stomamahad urugâyaṃ pratishṭhâṃ dṛshṭvâ dhṛtyâ dhîro naciketo' tyasrâkshîḥ.*

— 12. *Taṃ durdarçaṃ gûḍham anupravishṭaṃ guhâhi-*

taṃ gahvareshṭhaṃ purâṇam . adhyâtmayogâdhigamena devaṃ matvâ dhîro harshaçokau jahâti.

— 13. *Etaċ chrutvâ saṃparigṛhya martyaḥ pravṛhya dharmyam aṇum etam âpya . sa modate modanîyaṃ hi labdhvâ vivṛtaṃ sadma naciketa saṃmanye.*

— 14. *Anyatra dharmâd anyatrâdharmâd anyatrâsmât kṛtâkṛtât . anyatra bhûtâc ca bhavyâc ca yat tat paçyasi tad vada.*

— 15. *Sarve vedâ yat padam âmananti tapâṃsi sarvâṇi ca yad vadanti . yad icchanto brahmacaryaṃ caranti tat te padaṃ saṃgraheṇa bravîmy om ity etat.*

— 16. *Etad hy evâksharaṃ brahma etad evâksharaṃ param . etad hy evâksharaṃ jñâtvâ yo yad icchati tasya tat.*

— 17. *Etad âlambanaṃ çreshṭham etad âlambanaṃ param . etad âlambanaṃ jñâtvâ brahmaloke mahîyate.*

1. 1. « Le descendant de Vâjaçravas désirant (obtenir les fruits du sacrifice)[1] avait donné tout son bien[2]. Il avait un fils appelé Naciketas.

— 2. « La foi[3] pénétra celui-ci étant tout enfant, alors que les offrandes (consistant en vaches) étaient partagées (par les prêtres)[4]; il pensa :

— 3. « (Ces vaches) n'ont plus d'eau à boire, plus de foin à manger, leur lait a été trait et elles sont devenues stériles[5]. Misérables[6] sont les mondes que mon père obtiendra en les offrant (pour le sacrifice).

— 4. « Il dit alors à son père : « Père, à qui me donneras-tu?[7] ». Il lui réitéra (cette question) une deuxième et une troisième fois[8]. « Je te donne à la Mort » (répondit le père)[9].

— 5. « (Naciketas se dit[10]) : Parmi plusieurs (disciples) je suis le

1. *uçan kâmayamânaḥ ..... sarvamedheneje tatphalam kâmayamânaḥ.* Çank.

2. Pour ce sacrifice. *sa cattasmin kratau sarvavedasam sarvasvam dhanam dadau.* Çank.

3. *çraddhâstikî buddhiḥ.* Çank.

4. *ṛtvigbhyaḥ sadasyebhyaç ca dakshiṇâsu nîyamânasu ... goshu.* Çank.

5. *nirindriyâ aprajananasamarthâḥ.* Çank.

6. Cf. *Brh. âr Up.* 4. 4, 11.

7. En guise d'offrande. *dakshiṇârthe.* Çank.

8. Quoique son père n'ait pas tenu compte de la première. *pitropekshamâṇo' pi dvitîyam tṛtîyam uvâca kasmai mâm dâsyasîti.* Çank.

9. Irrité d'une insistance peu naturelle en pareil cas de la part d'un enfant. *nâyam kumârasvabhâva iti kruddhaḥ san pitâ.* Çank.

10. *sa evam uktaḥ putra ekânte paridevayâm cakâra.* Çank.

premier, parmi plusieurs (disciples) je suis dans les moyens (mais jamais des derniers ; et pourtant mon père vient de m'offrir à la mort)[1]. Yama a-t-il quelque chose à faire à quoi je puisse lui servir ? »

— 6. « (Le père se repentit de son emportement, mais Naciketas lui dit pour le rappeler au respect de sa promesse)[2] : « Vois comment agissaient nos ancêtres ; vois comment agissent les autres (les sages)[3] d'aujourd'hui. (En faisant de vaines promesses on s'expose à subir indéfiniment la vieillesse et la mort, car)[4] l'homme meurt comme le riz, et revient à la vie comme le riz. »

— 7. « (Le père écouta les conseils de son fils et l'envoya chez Yama. Il était absent et Naciketas attendit trois nuits son retour. Quand il fut revenu ses serviteurs lui dirent)[5] : « Un brâhmane qui est entré dans une demeure (quelconque) en qualité d'hôte est (pareil au) feu Vaiçvânara. (Les sages) l'apaisent (en l'accueillant de leur mieux)[6]. Toi, ô Vaivasvata, apporte de l'eau (pour ses pieds).

— 8. « (La réussite) des espérances et des attentes[7], le commerce (avec les sages et les avantages qui en découlent)[8] le (fruit des) hymnes, des sacrifices et des œuvres pieuses, (l'obtention) de fils et de bétail — toutes ces choses[9] manquent à l'homme peu sage dans la maison duquel habite un brâhmane auquel on n'offre pas à manger. »

9. « (La Mort s'approcha alors de Naciketas et lui dit)[10] : — « O brâhmane respectable, toi qui as séjourné trois nuits comme

1. *bahûnâm çishyânâm putrânâm vaimi gacchâmi prathamaḥ ... madhyamânâm ca bahûnâm madhyamo madhyamayaiva vrttyaimi nâdhamayâ kâdacid api tam evam viçishtagunam api putram mâm mrtyave dadâmity uktavân pitâ.* Çank.

2. *tathâpi tat pitur vaco mrshâ mâbhûd ity eva matvâ paridevanâpûrvakam âha pitaram çokâvishtam kim mayoktam iti.* Çank.

3. *anupaçya ... yathâ ... vrttâḥ pûrve ... pitrpitâmahâdayas ... teshâm vrttam âsthâtum arhasi ... varttamânâç câpare sâdhavaḥ.* Çank.

4. *na ca mrshâ krtvâ kaç cid ajarâmaro bhavati.* Çank.

5. *sa evam uktaḥ pitâtmanaḥ satyatâyai preshayâmâsa . sa ca yamabhavanam gatvâ tisro râtrîr uvâsa yame proshite . proshyâgatam yamâmâtyâ bhâryâ vâ ucuḥ bodhayantaḥ.* Çank.

6. *tasya dâham çamayanta ivâgner etâm pâdyasânâdidânalakshanâm çântim kurvanti santo' tithayo' to harâhara he vaivasvatodakam naciketase pâdyârtham.* Çank.

7. *ishtârthaprârthanâçâ anirjñâtaprâptyartham pratîkshanam.* Çank.

8. *samgatam satsamyogajam phalam.* Çank.

9. *sarvân etat sarvam.* Çank.

10. *evam ukto mrtyur uvâca naciketasam upagamya.* Çank.

hôte dans mon palais sans manger, qu'hommage te soit rendu, ô brâhmane, et que ces égards me portent bonheur. Aussi, exprime trois souhaits[1] (dont je te procurerai l'accomplissement). »

— 10. « (Naciketas répondit)[2] : — « O Mort, que le descendant de Gotama (mon père), ayant apaisé sa colère à mon égard[3], redevenu bienveillant pour moi et sans animosité, m'adresse la parole quand je serai renvoyé par toi chez lui en se rappelant (que je suis son fils)[4]. Tel est le premier des trois souhaits (que tu m'as dit de faire). »

— 11. « (La Mort reprit)[5] : — « Grâce à moi, Auddâlaka, le fils d'Aruṇi (ton père), se souviendra de toi (avec amour)[6] comme auparavant ; il passera dans sa couche des nuits tranquilles et abandonnera sa colère quand il te verra échappé aux dents de la Mort[7]. »

— 12. « (Naciketas)[8] : — « Dans le monde du ciel aucune crainte n'existe ; tu n'y es pas (ô Mort)[9] ; on n'a pas à y redouter la vieillesse. Ayant traversé (c. à d. n'étant plus soumis à) la faim et la soif, ayant franchi la peine on n'éprouve que du plaisir dans le monde du ciel.

— 13. « Tu connais[10], ô Mort, le feu céleste (le feu par lequel on obtient le ciel)[11] ; indique-le-moi, car j'ai la foi. Ceux qui possèdent le monde du ciel jouissent de l'immortalité. (L'obtention de) ce (feu)[12] est mon second souhait. »

— 14. « (La Mort) : — « Je vais t'enseigner, ô sage Naciketas,

1. Autant que tu as passé de nuits dans mon palais sans avoir à manger. *tasmâd bhavato 'naçanena madgṛhavâsanimittâd doshât prâptyupaçamena yady api bhavadanugrahena sarvam mama svasti syât tathâpi tvadadhikasamprasâdanârtham anaçanenoposhitâm ekaikâm râtrim prati trîn varân vṛnîshvâbhipretârthaviçeshân prârthayasva.* Çank.

2. *ato naciketâs tv âha.* Çank.

3. *mâbhi mâm prati.* Çank.

4. *tvat pravishtam tvayâ vinirmuktam preshitam gṛham prati mâm abhivadet pratîto labdhasmṛtih sa evâyam putro mamâgata ity evam pratyabhijñânam ity arthah.* Çank.

5. *yat pitub paritoshanam mṛtyur uvâca.* Çank.

6. *yathâ buddhis tvayi purastât pûrvam âsît snehasamanvitâ pitus tava bhavitâ prîtisamanvitas tava pitâ.* Çank.

7. *itarâ api râtrîh sukham prasannamanâh çayitâ supto ... bhavitâ syât tvâm putram dadṛçivân drshtavân.* etc. Çank.

8. *naciketâ uvâca.* Çank.

9. *na tatra tvam mṛtyo sahasâ prabhavasi.* Çank.

10. *adhyeshi smarasi jânâsity arthah.* Çank.

11. *svargalokasya prâptisâdhanabhûtam agnim svargyam.* Çank.

12. Ou de la science qui le concerne. *tad etad agnivijnânam.* Çank.

(ce que tu désires connaître) ; apprends de moi quel est ce feu qui procure le ciel, et par lequel on obtient les mondes éternels ; sache qu'il est la base (de l'univers [1]) et qu'il réside dans une place secrète [2]. »

— 15. « (Alors) la Mort lui fit connaître ce feu qui est le premier des mondes [3] ; elle lui apprit quelles sont les briques (de l'autel), combien il y en a et comment (elles doivent être disposées). Puis Naciketas lui récita l'enseignement (qui venait de lui être donné) dans les termes mêmes (dont s'était servie la Mort) ; et celle-ci, remplie de satisfaction, reprit la parole.

— 16. « Dans sa joie la Mort magnanime lui dit : — « Je t'accorde aujourd'hui un nouveau souhait (qui sera le quatrième) [4]. Ce feu prendra ton nom ; accepte cette couronne aux nuances multiples [5].

— 17. « Celui qui a allumé trois fois le feu de Naciketas [6] après avoir reçu la tradition sacrée de trois personnes (la mère, le père et le précepteur) [7] et qui a accompli les trois sacrifices (le sacrifice proprement dit, la récitation du Veda et la libéralité envers les prêtres) [8] traverse (échappe à) la naissance et la mort. Ayant connu (ayant vu sous sa nature d'âtman) [9] le dieu louable qui connaît ce qui est issu de Brahma [10], on entre dans la paix éternelle.

— 18. « Celui qui connaît cette triade concernant celui qui a allumé trois fois le feu de Naciketas (quelles sont les briques,

1. *pratishthâm âçrayam jagato virâṅnṛipena.* Çank.

2. Dans la buddhi, l'intelligence des sages. *guhâyâm vidushâm buddhau.* Çank.

3. Parce qu'il est le premier des êtres incorporés. *prathamaçarîritvâd.* Çank.

4. *varam caturtham.* Çank.

5. D'après Çankara il s'agit soit de cette appellation même, qui est une couronne verbale (*çabdavatî*) ; soit d'une couronne d'œuvres (*karmamayî*) ; soit enfin de la connaissance du sacrifice (*karmavijnâna*). *sṛnkâm çabdavatîm ratnamayîm mâlâm imâm anekarûpâm vicitrâm gṛhâna ... yadvâ sṛnkâm âkutsitâm gatim karmamayîm ... anyad api karmavijnânam anekaphalahetutvât.* Çank.

6. *trinâciketas trih krtvâ nâciketo' gniç cito yena sa trinâciketah.* Çank.

7. *tribhir mâtrpitrâcâryair etya prâpya samdhim samdhânam sambandham mâtrâdyanuçâsanam yathâvat prâpyety etat.* Çank.

8. *trikarmakrd ijyâdhyayanadânânâm kartâ.* Çank.

9. *nicâyya drshtvâ câtmabhâvena.* Çank.

10. C.-à-d. de toutes choses. *brahmajajñam brahmano hiranyagarbhâj jâto brahmajah brahmajaç câsau jñaç ceti brahmajajñah sarvajno hy asau.* Çank.

combien il y en a et comment elles doivent être disposées)[1] et qui, possédant cette connaissance[2], édifie l'autel pour le feu de Naciketas, celui-là écartant à l'instant[3] les chaînes de la mort, franchissant la douleur, goûte la félicité dans le monde du ciel.

— 19. « Voilà, ô Naciketas, le feu céleste que tu as choisi par ton deuxième souhait. Les hommes appelleront ce feu de ton nom[4]. Indique (maintenant), ô Naciketas, ton troisième souhait. »

— 20. « (Naciketas) :[5] — « Il y a doute[6] en ce qui concerne l'homme qui n'est plus. Les uns disent : « Il existe encore »[7], les autres : « Il n'existe plus ». Le troisième de mes souhaits est d'être renseigné par toi sur cette science (sur ce point). »

— 21. « (La Mort) : — « Les dieux eux-mêmes ont éprouvé autrefois des doutes à cet égard ; car c'est une connaissance difficile à obtenir ; cet être (appelé âtman) est une chose subtile[8]. Forme un autre souhait, ô Naciketas ; ne me cause pas de difficultés ; abandonne ce souhait vis-à-vis de moi[9]. »

— 22. « (Naciketas)[10] : — « Sans doute les dieux eux-mêmes ont éprouvé des doutes à cet égard et tu ajoutes, ô Mort, que c'est une connaissance difficile à obtenir. C'est pour[11] cela qu'on ne saurait trouver personne qui puisse l'enseigner comme toi, et il n'est nul souhait qui soit équivalent à celui-là. »

— 23. « (La Mort)[12] : — « Demande-moi des fils et des petits-fils qui atteignent cent ans d'âge, du bétail en quantité, des éléphants, de l'or et des chevaux ; demande-moi une grande étendue de terre[13] ; et toi-même, vis (si tu veux) autant d'automnes (c.-à-d. d'années) que tu le désireras.

1. *prakaranam ca trinâciketastrayam yathoktam yâ ishtakâ yâvatîr vâ yathâ vety etad vidhivâvagamya.* Çank.

2. Connaissant ce feu sous sa forme d'âtman. *yaç caivam âtmarûpenâgnim vidvân.* Çank.

3. *purato' gratah pûrvam eva çarîrapâtâd ity arthah.* Çank.

4. *tavaiva nâmnâ* Çank. — C'est l'obtention de ton quatrième souhait. *esha varo datto mayâ caturthah.* Çank.

5. *naciketâ uvâca trîtyam varam.* Çank.

6. *vicikitsâ samçayah.* Çank.

7. Son âme séparée du corps, des sens, du manas et de la buddhi et soumise à la transmigration existe encore. *asti çarîrendriyamanobuddhivyatirikto dehântarasambandhy âtmâ.* Çank.

8. *anuh sûksma esha âtmâkhyo dharmah.* Çank.

9. *ma mâm moparotsîr adhamarnam ivottamarnah . atisrja vimuncainam varam mâm prati.* Çank.

10. *evam ukto naciketâ âha.* Çank.

11. *yad yasmâd ... atah* etc. Çank.

12. *evam ukto' pi punah ... uvâca mrtyuh.* Çank.

13. Un royaume. *bhûmeh ... âyatanam ... râjyam.* Çank.

— 24. « Si tu peux imaginer un souhait équivalent (à celui de la connaissance dont tu as le désir)[1] exprime-le, (qu'il s'agisse de) richesses et d'une longue vie. Deviens le maître d'un vaste territoire[2], ô Naciketas ; je t'accorde l'accomplissement de tes désirs.

— 25. « Demande-moi à ton gré toutes les choses les plus difficiles à obtenir dans le monde des hommes. Ces (Apsaras) charmantes, montées sur des chars, jouant avec des instruments de musique dont les pareilles ne sauraient être obtenues par les hommes, je te les donnerai afin que tu passes avec elles une vie de délices. Mais, ô Naciketas, ne m'interroge pas sur la mort. »

— 26. « (Naciketas)[3] : — « Ces choses, ô mort, sont éphémères[4] et détruisent la vigueur de toutes les facultés de l'homme ; (je dirai) tout : la vie (même un âge de Brahma)[5] est courte. Garde donc pour toi les chars, garde pour toi les danses et les chants.

— 27. « Ce n'est pas dans la richesse que l'homme doit chercher son plaisir. Nous aurions la richesse tant que nous te verrions, nous ne vivrions qu'autant que tu régnerais. Aussi le souhait (relatif à la connaissance de l'âtman)[6] est le seul que je veuille former.

— 28. « Le mortel soumis à la vieillesse qui sait que les immortels ne vieillissent pas, qui connaît quelle serait sa condition (dans le ciel), qui réfléchit à (l'excellence) de la musique, des jouissances et des divertissements célestes, saurait-il se féliciter de vivre très-longtemps ?

— 29. « Donne nous, ô Mort, des enseignements qui mettent fin au doute où l'on est sur le sort des trépassés et sur cette (science de l'atman) qui concerne le grand objet de l'autre monde[7]. C'est ce souhait mystérieux (concernant une science obscure, difficile), et non pas un autre, que forme Naciketas. »

2. 1. « (La Mort)[8] : — Autre chose est l'utile (au point de vue

1. *etattulyam etena yathopadishtena.* Çank.

2. *mahâbhûmau mahatyâm bhûmau râjâ ... edhi bhava.* Çank.

3. *evam pralobhyamâno' pi naciketâ ... âhâ.* Çank.

4. *çvo bhavishyanti na bhavishyanti veti samdihyamâna evam yeshâm bhâvo bhavanam tvayopanyastânâm bhogânâm te çvobhâvâh.* Çank.

5. *yâm câpi dirghajîvikâm tvam ditsasi tatrâpi çrnu sarvam yad brahmano' pi jîvitam âyur alpam eva.* Çank.

6. *varas tu me varanîyah sa eva yad âtmâvijnânam.* Çank.

7. *yasmin prete idam vicikitsanam vicikitsanti asti nâstîty evamprakâra he mrtyo samparâye paralokavishaye mahati mahatprayojananimitte âtmano nirnayavijnânam yat tad brûhi.* Çank.

8. *parîkshya çishyam vidyâyogyatâm câvagamyâha (mrtyuh).* Çank.

spirituel), autre chose est l'agréable ; l'un et l'autre s'emparent de l'homme (et le dirigent) vers différents objets. Celui qui, parmi ces deux choses, choisit l'utile trouve le bonheur[1] ; celui qui choisit l'agréable est dépossédé de l'objet (de l'homme, de l'immortalité par la connaissance de l'âtman[2]).

— 2. « L'utile et l'agréable circonviennent l'homme[3] ; ayant examiné ces deux (mobiles), le sage les sépare l'un de l'autre. Le sage préfère l'utile à l'agréable[4] ; le lent (d'esprit) (*stultus*) choisit l'agréable, à cause de la faiblesse de son application[5].

— 3. « O Naciketas, tu as rejeté après réflexion l'agréable et ce qui paraît agréable[6] ; tu n'es pas au pouvoir de cette propension vers les richesses[7] à laquelle quantité d'hommes s'abandonnent.

— 4. « L'ignorance et la science sont deux choses éloignées, contraires et qui suivent une voie différente[8]. Telle est l'idée qu'en ont les sages. Je te crois, ô Naciketas, désireux de la science, la foule des désirs ne te troublant pas.

— 5. « Ceux qui vivent au sein de l'ignorance se croyant sages et instruits[9], s'en vont follement, errant çà et là comme des aveugles conduits par un aveugle.

— 6. « Le moyen d'obtenir l'autre monde[10] ne brille pas pour l'homme faible, dépourvu de prudence, égaré par la folie des richesses. Celui qui pense : « Ce monde seul existe, il n'en est pas d'autre », retombe indéfiniment en mon pouvoir (au pouvoir de la mort).

— 7. « Plusieurs ne peuvent acquérir (cette science de l'âtman) à l'audition ; plusieurs ne la connaissent pas même après l'avoir entendue. Aussi, c'est miracle de rencontrer quelqu'un qui l'enseigne : l'homme habile en cette science ne se trouve qu'entre des milliers d'autres ; c'est miracle de rencontrer quel-

1. *sâdhu çobhanam çivam bhavati.*
2. *arthât purushârthâd pâramârthikât prayojanân nityât.* Çank.
3. *etau purusham â itau prâpnutah.* Çank.
4. Cf. l'apologue de Prodicus dans Xénophon.
5. C. à d. de son discernement : *vivekâsamârthyât.* Çank.
6. Les Apsaras etc. *priyarûpâmç câpsarah prabhrtilakshanân.* Çank.
7. *srnkâm srtim kutsitâm.* Çank.
8. Qui mènent à un but différent ; l'une étant la cause de la transmigration et l'autre de la délivrance. *vishûci nânâgati bhinnaphale samsâramokshahetutvena.* Çank.
9. *svayam dhîrâh ... panditâh ... manyamânâh.* — Le texte de Calcutta donne, par erreur sans doute, la leçon : *panditam.*
10. *sâmparâyah paralokas tatprâptiprayojanah sâdhanaviçeshah çâstriyah sâmparâyah.* Çank.

qu'un qui la connaisse après avoir reçu les enseignements d'un maître habile[1].

— 8. « Cette science, qui est diversement agitée dans l'esprit (qui donne lieu à des controverses) s'apprend difficilement de la bouche d'un homme de bas étage[2]. On ne saurait y atteindre, si elle n'est pas transmise par un maître qui ne voit point de différences (pour qui tout est l'âtman)[3], car elle est, sans constatation, plus subtile qu'un atome[4].

— 9. « Cette science ne doit pas être déduite par le raisonnement (personnel), ô mon cher ami ; elle n'est facile à connaître que quand elle est enseignée par un autre (par un maître qui connaît la tradition sacrée)[5]. Tu es affermi dans le vrai, ô Naciketas ; puisse un interrogateur pareil à toi[6] recevoir de moi cette science que je t'ai fait connaître.

— 10. « Je sais qu'il y a un réceptacle (contenant le fruit de l'œuvre), qui est (une chose) transitoire (temporelle)[7]. On n'obtient pas l'éternel par des moyens temporels[8]. J'ai pourtant élevé un autel au feu de Naciketas ; avec des choses temporelles[9], j'ai obtenu l'éternel[10].

— 11. « Ayant vu (l'être en qui repose) l'accomplissement du désir, la base du monde, le fruit du sacrifice[11], le terme de la crainte[12], la vaste louange, la grande issue[13], le soutien de l'âtman[14], tu as repoussé avec fermeté (les choses temporelles)[15].

1. *kim câsya vaktâpi âçcaryo' dbhutavad evânekeshu kaç cid eva bhavati. tathâ çrutvâpy asyâtmanah kuçalo nipuna evânekeshu labdhah kaç cid eva bhâvati. yasmâd âçcaryo jñâtâ kaç cid eva kuçalânuçishtah.* Çank.

2. *avarena hînena.* Çank.

3. *ananyenâprthagdarçinâcâryena.* Çank.

4. *atarkyam anupramâno na tarkyah.* Çank.

5. *tarkena svabuddhyabhyûhamâtrenâpaneyâ na prâpanîyety arthah. — yeyam âgamaprasûtâ matir anyenaivâgamâbhijñenâcâryena tarkikât proktâ sati sujñânâya bhavati.* Çank.

6. Un fils ou un disciple. *putrah çishyo vâ prashtâ.* Çank.

7. *çevadhir nidhih karmaphalalakshano nidhir iva prârthyata ity asâv anityam iti jânâmi.* Çank.

8. *çevadhir yas tv anityah sukhâtmakah çevadhih sa evânityair dravyaih prâpyate hi yatas tasmân mayâ jânatâpi nityâm anityasâdhanair na prâpyata iti.* Çank.

9. En y sacrifiant du bétail, etc. *anityair dravyaih paçvâdibhih.* Çank.

10. Je suis devenu apte à l'obtenir, je suis venu dans la demeure de Yama où j'ai le ciel en perspective. *tenâham adhikârâpanno nityam yâmyam sthânam svargâkhyam nityam âpekshikam prâptavân asmi.* Çank.

11. *kratoh phalam hairanyagarbham padam ânantyam.* Çank.

12. *pâram parâm nishthâm.* Çank.

13. *urugâyam vistirnâm gatim.* Çank.

14. *pratishthâm sthitim âtmanah.* Çank.

15. *atyasrâkshîh ... sarvam etat samsârabhogajâtam.* Çank.

— 12. « Ayant fixé sa pensée au moyen de la méditation[1] sur le dieu, difficile à voir, caché, recouvert[2], placé dans un lieu secret[3], résidant dans une profondeur secrète[4], antique, — le sage rejette la joie et la peine.

— 13. « Ayant entendu (l'exposé de cette science de l'âtman)[5] et l'ayant comprise[6], ayant séparé le moral des organes matériels[7], ayant obtenu (s'étant identifié à) cet atome (qui est l'âtman)[8], l'homme est dans la joie, car il a obtenu ce qui doit être réjoui (l'âtman). Ce séjour (de Brahma) est ouvert (pour toi), ô Naciketas ; j'en suis persuadé[9]. »

— 14. « (Naciketas)[10] : — « Ce qui est autre que le devoir (prescrit par les çâstras)[11], ce qui est autre que le non devoir, ce qui est autre que la cause et l'effet[12], ce qui est autre que le passé et l'avenir, — cela tu le vois (tu le connais), indique-le-moi. »

— 15. (La Mort)[13] : — « Ce lieu que tous les Vedas désignent, qu'indiquent toutes les pénitences[14] ; ce lieu dans le désir duquel on mène la vie de *brahmacâri* je te le ferai connaître brièvement — c'est la syllabe *om*.

— 16. « Car cette syllabe est Brahma (inférieur), cette syllabe est (Brahma) suprême[15] ; quand on connaît cette syllabe on obtient tout ce qu'on désire.

— 17. « C'est le meilleur appui ; c'est l'appui suprême. Quand on connaît cet appui, on obtient la grandeur dans le monde de Brahma. »

1. *adhyâtmayogâdhigamena vishayebhyah pratisamgrhya cetasa âtmani samâdhânam adhyâtmayogas tasyâdhigamas tena matvâ.* Çank.

2. Par les perceptions que suscitent les choses matérielles. *anupravishtam prâkrtavishayavikâravijnânaih pracchannam.*

3. Dans la buddhi. *guhâhitam buddhau sthitam.* Çank.

4. *gahvare vishamam anekânarthasamkate tishthatîti gahvareshtham.* Çank.

5. *etad âtmatatvam yad aham vakshyâmi tac chrutvâ.* Çank.

6. *parigrhya upodaya.* Çank.

7. *dharmâd anapetam dharmyam pravrhyodyamya prthakkrtya çarîrâdeh.* Çank.

8. *anum sûkshmam etam âtmânam.* Çank.

9. *tad etad evamvidham brahma sadmabhavanam naciketasam tvâm praty apâvrtadvâram ... manye mokshâhram tvâm manye.* Çank.

10. *etac chrutvâ naciketâh punar âha.* Çank.

11. *dharmâc châstriyât.* Çank.

12. *krtam kâryam akrtam kâranam.* Çank.

13. *evam prshtavate mrtyur uvâca.* Çank.

14. C'est-à-dire qu'elles ont pour objet de faire obtenir. *yad vadanti yatprâptyarthâni.* Çank.

15. *aksharam brahmâparam etad hy evaksharam ca param.* Çank.

Après ce début dans lequel il n'est pas difficile de reconnaître les fragments d'une ancienne légende adaptés avec plus ou moins d'art aux idées d'un arrangeur, la Mort continue d'exposer la nature de Brahma et les moyens d'arriver à la délivrance, dans un style généralement assez clair, non sans analogie avec celui de la *Muṇḍaka* et de la *Praçna Up.*, et très-différent de celui de l'avant-propos que nous venons de citer, — ce qui confirme les conjectures des savants sur la différence d'origine des deux parties de la *Kaṭha Up.* Cette seconde partie contient encore différents passages relatifs à la science de l'âtman et à ses effets ; nous citerons les plus importants.

4. 15. *Yathodakaṃ çuddhe çuddham âsiktaṃ tâdṛg eva bhavati . evaṃ muner vijânata âtmâ bhavati gautama.*

« De même que l'eau pure tombant dans de (l'eau) pure (forme un liquide identique)[1] ; de même l'âtman du pénitent qui connaît (Brahma) devient, ô descendant de Gautama, (identique à celui de Brahma)[2]. »

5. 12 et 13. *Tam âtmastham ye' nupaçyanti dhîrâs teshâṃ çântiḥ çâçvatî netareshâm.*

« Les sages qui savent qu'il (Brahma) réside dans l'âtman (en eux-mêmes) obtiennent la quiétude éternelle, — et non pas les autres. »

Les versets suivants sont remarquables en ce qu'ils établissent que la science de Brahma ne repose que sur l'intuition et la foi. Rappelons toutefois que telle n'était pas la tendance d'esprit des auteurs des anciennes Upanishads. Comme nous avons eu occasion de le remarquer, on cherchait alors à asseoir le système de l'âtman sur des preuves sensibles et d'ordre rationnel ; ce n'est que plus tard qu'on s'aperçut sans doute, en serrant la question de près, de l'impossibilité de la tâche et qu'on eut recours à l'autorité hypothétique du sens intime, isolé de la perception et de l'inférence.

6. 9. *Na saṃdṛçe tishṭhati rûpam asya na cakshushâ paçyati kaç canainaṃ . hṛdâ manîshâ manasâbhiklpto ya etad vidur amṛtâs te bhavanti.*

6. 12. *Naiva vâcâ na manasâ prâptuṃ çakyo na cakshushâ . astîti bruvato' nyatra kathaṃ tad upalabhyate.*

6. 13. *Astîty evopalabdhavyas tattvabhâvena cobhayoḥ . astîty evopalabdhasya tattvabhâvaḥ prasîdati.*

1. *ekarasam eva nânyathâ.* Çank.
2. *bhavaty ekatvam vijânataḥ.* etc. Çank.

6. 9. « La forme (de l'âtman individuel)[1] n'est pas un objet visible ; nul ne saurait le voir avec l'œil[2]. C'est par le cœur[3], par la pensée, par le manas qu'on le perçoit ; ceux qui le connaissent deviennent immortels.

— 12. « On ne peut l'atteindre (Brahma) ni par la parole, ni par le manas[4], ni par la vue. Comment le percevoir autrement qu'en disant : « Il est »[5]?

— 13. « On ne saurait le percevoir sous la nature réelle de l'un et de l'autre[6] qu'en disant : « Il est ». La nature réelle de l'âtman se manifeste[7] pour celui qui dit : « Il est ».

Le verset qui termine la *Kaṭha Up.* rentre encore dans le cadre de ce chapitre.

6. 18. *Mṛtyuproktân naciketo' tha labdhvâ vidyâm etâṃ yogavidhiṃ ca kṛtsnaṃ . brahmaprâpto virajo' bhûd vimṛtyur anyo' py evaṃ yo vid adhyâtmam eva.*

« Naciketas ayant appris cette science que lui révéla la Mort, et toute la règle du *Yoga*, obtint Brahma[8], n'étant plus soumis aux conditions de l'humanité[9] ni à la mort. Il en est de même pour tout autre qui connaît ainsi l'*adhyâtma.* »

Dans la *Praçna Up.* 1. 19 nous trouvons la description fort abrégée de la délivrance par la science et le *Devâyana*[10].

Athottareṇa tapasâ brahmacaryeṇa çraddhayâ vidyayâtmânam anvishyâdityam abhijayante etad vai prâṇânâm âyatanam etad amṛtam abhayam etat parâyaṇam etasmân na punar âvartante.

« En suivant la route du nord[11], quand on a connu (la nature de l'âtman)[12] au moyen de la pénitence, de la continence, de la

1. *pratyagâtmano' sya rûpaṃ.* Çank.

2. *samdrçe darçanavishaye.* Çank.

3. Par la buddhi, dont le cœur est le siège. *hrdâ hṛtsthayâ buddhyâ.* Çank.

4. Considéré comme l'organe matériel qui centralise les perceptions. *naiva vâcâ manasâ na cakshushâ nânyair apîndriyaiḥ prâptum çakyaḥ.* Çank.

5. En se conformant avec foi à la tradition sacrée. *bruvataḥ... âgamârthânusâriṇaḥ çraddadhânât.* Çank.

6. De l'âtman dépourvu d'attribut, et de l'âtman muni d'attributs ou incorporé. *tatrâpy ubhayoḥ sopâdhikanirupâdhikayor.* Çank.

7. *prasîdaty abhimukhîbhavati.* Çank.

8. Fut délivré. *brahmaprâpto 'bhûn mukto 'bhavad ity arthaḥ.* Çank.

9. *virajo vigataḍharmadharmaḥ.* Çank.

10. Cf. *Brh. âr. Up.* 6. 2, 15. *Chând. Up.* 5. 10, 1-2 et *Kaushîtaki Up.* 1. 2-3.

11. *uttareṇâyanena.* Çank.

12. *anvishyâdhaṃ asmîti viditvâ.* Çank.

foi et de la science, on obtient le soleil. C'est le séjour des prâṇas; c'est (le lieu) immortel et sans crainte; c'est le but suprême; de là on ne revient pas. »

La connaissance de Brahma ou du prâṇa identifié à l'âtman est encore indiquée *Praçna Up.* 3. 11 et 12; 4. 10 et 11 comme procurant l'immortalité.

La *Muṇḍaka Up.* débute par d'intéressants détails sur l'origine, la transmission et la division de la science de Brahma.

1. 1, 1. *Brahmâ devânâṃ prathamaḥ saṃbabhûva viçvasya kartâ bhuvanasya goptâ . sa brahmavidyâṃ sarvavidyâpratishṭhâm arthavâya jyeshṭhaputrâya prâha.*

— 2. *Atharvaṇe yâṃ pravadeta brahmâtharvâ tâṃ purovâcâṅgire brahmavidyâṃ . sa bhâradvâjâya satyavâhâya prâha bhâradvâjo' ṅgirase parâvarâm.*

— 3. *Çaunako ha vai mahâçâlo' ṅgirasaṃ vidhivad upasannaḥ papraccha . kasminn u bhagavo vijñâte sarvam idaṃ vijñâtaṃ bhavatîti.*

— 4. *Tasmai sa hovâca . dve vidye veditavya iti ha sma yad brahmavido vadanti parâ caivâparâ ca.*

— 5. *Tatrâparâ ṛgvedo yajurvedaḥ sâmavedo' tharvavedaḥ çikshâ kalpo vyâkaraṇaṃ niruktaṃ chando jyotisham iti . atha parâ yayâ tad aksharam adhigamyate.*

« Brahma (masculin) fut le premier des dieux ; il est l'auteur de l'univers, le gardien du monde. Ce fut lui qui révéla à son fils aîné Atharvan la science de Brahma (neutre)[1], le fondement de toute science.

« Cette science de Brahma que Brahma révéla à Atharvan, Atharvan l'enseigna d'abord à Aṅgir. Celui-ci l'enseigna à Bhâradvâja Satyavâha et Bhâradvâja enseigna à Aṅgiras cette science supérieure et inférieure[2].

« Çaunaka, le grand chef de famille, s'étant approché selon la règle d'Aṅgiras, lui demanda : — « Quel est, ô vénérable, cet être par la connaissance duquel on connaît l'univers ?

« Celui-ci lui répondit : — « Deux sciences sont à connaître, à ce que disent ceux qui connaissent Brahma, la supérieure et l'inférieure.

« Cette science inférieure comprend le *ṛg-Veda*, le *Yajur-Veda*, le *Sâma-Veda*, l'*Atharva-Veda*, la phonétique, le rituel,

1. Ou de l'âme suprême. *brahmavidyâm brahmanaḥ paramâtmano vidyâm.* Çank.

2. Cf. *Chând. Up.* 8. 15. D'après ce passage, la révélation se serait transmise par des ṛshis différents de ceux-ci.

la grammaire, l'étymologie, la métrique et l'astronomie. La science suprême est celle par qui l'on connaît l'impérissable. »

Nous relaterons maintenant à mesure que nous les rencontrerons les versets de la *Muṇḍ. Up.* dont le contenu se rapporte à l'objet de ce chapitre.

2. 2, 5. *Tam evaikaṃ jânatha âtmânam anyâ vâco vimuñcatha amṛtasyaisha setuḥ.*

« Connaissez cet (être) unique l'âtman et rejetez toute autre doctrine : voilà le pont qui conduit à l'immortalité. »

—8. *Bhidyate hṛdayagranthiç chidyante sarvasaṃçayâḥ. kshîyante câsya karmâṇi tasmin dṛshṭe parâvare.*

« Quand on voit[1] cet être suprême et inférieur[2], le nœud du cœur[3] est brisé, tous les doutes[4] sont détruits et les œuvres (ainsi que leurs effets) s'épuisent (cessent). »

3. 1, 3. *Yadâ paçyaḥ paçyate rukmavarṇaṃ kartâram îçaṃ purusham brahmayoniṃ . tadâ vidvân puṇyapâpe vidhûya nirañjanaḥ paramaṃ sâmyam upaiti.*

« Quand le sage[5] voit (l'être) de couleur d'or, l'auteur (du monde), le seigneur, le purusha, la matrice de Brahma (inférieur)[6], alors secouant les vertus et les vices, purifié, il obtient l'identité suprême. »

— 5. *Satyena labhyas tapasâ hy esha âtmâ samyagjñânena brahmacaryeṇa nityam . antaḥ çarîre jyotirmayo hi çubhro yaṃ paçyanti yatayaḥ kshîṇadoshâḥ.*

« Cet âtman doit être perçu avec l'aide constante du vrai[7], de la pénitence, de la vraie science et de la chasteté. C'est le principe brillant, lumineux, qui réside dans l'intérieur du corps[8] et que voient les ascètes dont les fautes sont détruites. »

— 8. *Na cakshushâ gṛhyate nâpi vâcâ nânyair devais tapasâ karmaṇâ vâ . jñânaprasâdena viçuddhasattvas tatas tu taṃ paçyate niṣkalaṃ dhyâyamânaḥ.*

1. Quand on a l'idée : je suis cela. *sâkshâd aham asmîti dṛshṭe.* Çank.
2. Qui est la cause et l'effet. *parâvare paraṃ ca kâraṇâtmanâ avaraṃ ca kâryâtmanâ.* Çank.
3. L'ignorance que constituent les impressions reçues dans une existence antérieure. *hṛdayagranthir avidyâvâsanâmayaḥ.* Çank.
4. Qui ont l'ignorance pour objet. *ajñânavishayâḥ saṃçayâḥ.* Çank.
5. *paçyaḥ paçyatîti vidvân sâdhaka ity arthaḥ.* Çank.
6. Ou Brahma et sa matrice. *brahmayoniṃ brahma ca tadyoniç ca ... brahmaṇo vâparasya yoniṃ.* Çank.
7. En abandonnant l'erreur. *satyenânṛtatyâgena.* Çank.
8. Dans l'éther du cœur. *antaḥ çarîre ... puṇḍarîkâkâçe.* Çank.

« On ne le perçoit pas au moyen de la vue, de la parole ni des autres sens, non plus que par la pénitence et le sacrifice. Celui dont le *sattva*[1] est pur à la faveur de la science, voit en méditant l'être qui est sans parties. »

3. 2, 3. *Nâyam âtmâ pravacanena labhyo na medhayâ na bahunâ çrutena . yam evaisha vṛṇute tena labhyas tasyaisha âtmâ vṛṇute tanûṃ svâm.*

« Cet âtman ne peut être obtenu ni par une étude assidue (des *çâstras*)[2], ni par la méditation[3], ni par une grande instruction. Il doit être perçu au moyen de l'âtman même que l'on désire (connaître)[4]; l'âtman de celui (qui désire connaître l'âtman) trouve son corps (son essence)[5].

3. 2, 8. *Yathâ nadyaḥ syandamânâḥ samudre' staṃ gacchanti nâmarûpe vihâya . tathâ vidvân nâmarûpe vimuktaḥ parât paraṃ purusham upaiti divyam.*

— 9. *Sa yo ha vai tat paramaṃ brahma veda brahmaiva bhavati . nâsyâbrahmavit kule bhavati . tarati çokaṃ tarati pâpmânaṃ guhâgranthibhyo vimukto' mṛto bhavati.*

3. 2, 8. « De même que les rivières vont en coulant se perdre (m. à m. se coucher) dans la mer et quittent leur nom et leur forme[6]; de même le sage (celui qui connaît) délivré du nom et de la forme[7] s'unit au purusha brillant, supérieur au supérieur.

— 9. « Celui qui connaît Brahma, cet (être) suprême, devient Brahma lui-même; dans sa famille il n'est personne qui ne connaisse Brahma; il traverse le chagrin, il traverse le péché; délivré des nœuds secrets[8], il devient immortel. »

La *Çvetâçvatara Up.* consacre un grand nombre de passages[9] à promettre la délivrance et l'immortalité à ceux qui connaissent la doctrine qu'elle renferme et dont on a pu voir l'exposé dans le

1. La buddhi. *antahkaranah.* Çank.

2. *çâstrâdhyayanabâhulyena pravacanena.* Çank.

3. Sur le sens des livres sacrés. *medhayâ granthârthadhâranaçaktyâ.* Çank.

4. *yam eva paramâtmânam esha vidvân vrnute prâptum icchati tena varnanenaisha paramâtmâ labhyah.* Çank.

5. *kidrço' sau vidusha âtmalâbha ity ucyate tasyaisha âtmâvidyâsamchannâm svâm parâm tanûm svâtmatatvasvarûpâm vivrnute prakâcayati.* Çank.

6. Cf. *Chând. Up.* 6. 10, 1.

7. Les deux grandes catégories de l'univers sensible.

8. Cf. le verset 2. 2, 8, cité plus haut.

9. Versets 1. 6, 7, 8, 9, 10, 12, 16; vers. 2. 14 et 15; vers. 3. 7, 8, 10, 13; vers. 4. 8, 15, 16, 17, 20; vers. 5. 6, 13, 14.

chapitre sur l'âtman ; mais comme aucun de ces passages ne renferme des idées qui ne nous soient déjà familières, nous nous abstiendrons de les citer, et nous nous bornerons à ce verset relatif à la transmission de la science.

6. 22. *Vedânte paramaṃ guhyaṃ purâkalpe pracoditaṃ. nâpraçântâya dâtavyaṃ nâputrâyâçishyâya vâ punaḥ.*

« Ce secret suprême qui est renfermé dans le *Vedânta* et qui a été enseigné [1] dans un *kalpa* précédent ne doit pas être communiqué à celui qui n'est pas apaisé (d'esprit), ni à celui qui n'est ni fils, ni disciple [2]. »

La *Maitri Up.* est, comme nous le verrons au chapitre suivant, consacrée en bonne partie à la description des moyens ascétiques d'arriver à la délivrance, et les indications relatives à la délivrance par la science sont de trop peu d'importance et trop peu originales pour qu'il soit nécessaire de les rapporter ; nous terminerons donc ici notre étude sur ce sujet.

1. *coditam uddishtam.* Çank.
2. Ce passage se trouve reproduit *Maitri Up.* 6. 29.

CHAPITRE II.

LA DÉLIVRANCE PAR L'ASCÉTISME ET L'EXTASE.

Les anciennes *Upanishads* sont à peu près muettes sur les effets des pratiques ascétiques et extatiques en ce qui concerne la délivrance. Ces pratiques, qui ont pris tant d'importance dans les Upanishads postérieures, n'étaient certainement pas inconnues, nous allons le voir du reste, à l'époque de la *Bṛh. âr. Up.* L'abstraction et le penchant aux austérités sont des marques trop distinctives du caractère indien, même dans l'antiquité, pour que des spéculations sur les conséquences principales qui devaient en découler nécessairement n'aient pas eu lieu dès l'époque qui touche à l'âge védique. Mais les spéculations de ce genre ont dû se développer avec plus de facilité dans les classes intellectuellement inférieures et aux époques intellectuellement basses. La méditation extatique est l'opposé, ou la dégénérescence de la spéculation active et libre ; elle est une marque de lassitude ou de faiblesse. Or, la *Bṛh. âr. Up.* est évidemment l'œuvre de penseurs vigoureux ; la science avait encore pour eux un sens actif, pourrait-on dire. Ce n'est que plus tard, lorsque la sève de la philosophie originale et jusqu'à un certain point indépendante fut épuisée, et peut-être aussi quand la doctrine, en se répandant, eut perdu en profondeur ce qu'elle avait gagné en étendue, que la spéculation aux allures rationnelles dans le principe s'absorba et s'anéantit peu à peu dans le quiétisme mystique.

Nous avons pu suivre déjà dans le chapitre précédent la progression de cette décadence ; nous arriverons pour celui-ci à la même constatation au moyen d'un procédé contraire : après avoir assisté à l'altération graduelle de l'idée de science, au sens qu'y attachaient les vedântins, nous allons être témoins du développement progressif et continu de la tendance à y substituer l'intuition et l'extase.

La *Bṛh. âr. Up.* (4. 4, 22) parle des macérations des ascètes, mais seulement au point de vue de la transmigration et des *lokas* qu'ils obtiennent ainsi :

Tam etaṃ vedânuvacanena brâhmaṇâ vividishanti . yajñena dânena tapasânâçakenaitam eva viditvâ munir bhavati . etam eva pravrâjino lokam icchantaḥ pravrajanti.

« Conformément aux termes des Védas, les brâhmanes désirent le connaître (le purusha) au moyen du sacrifice, de la libéralité, de la pénitence et du jeûne. Quand on l'a connu ainsi, on devient ascète. C'est dans le désir de l'obtenir en guise de *loka* que les religieux errants se vouent à la vie errante. »

Le verset suivant (4. 4, 23) est relatif aux coercitions qui, plus tard, prirent tant d'importance comme devant précéder et accompagner l'extase.

Tasmâd evaṃvic chânto dânta uparatas titikshuḥ samâhito bhûtvâtmany evâtmânaṃ paçyati sarvam âtmânaṃ paçyati.

« Celui donc qui possède cette connaissance étant apaisé, dompté, libre de tout désir, patient, composé (d'esprit), ne voit l'âtman qu'en l'âtman (ou en lui-même) ; il voit tout comme l'âtman [1]. »

La légende [2] suivante (*Bṛh. âr Up.* 5. 2. 1-3) est relative à l'ascétisme.

5. 2, 1. *Trayâḥ prâjâpatyâḥ prajâpatau pitari brahmaçaryam ûshur devâ manushyâ asurâ ushitvâ brahmacaryaṃ devâ ucur bravîtu no bhavân iti tebhyo haitad aksharam uvâca da iti vyajñâsishṭâ iti vyajñâsishmeti hocur dâmyateti na âtthety om iti hovâca vyajñâsishṭeti.*

1. *nânyad âtmavyatiriktam vâlâgramâtram apy astîty evam paçyati.* Çank.

2. Je conserve le nom de légende aux récits de ce genre pour me conformer à l'usage, mais il semble évident qu'ils n'ont généralement rien de traditionnel et qu'ils ont été pour la plupart imaginés pour le besoin du moment.

— 2. *Atha hainaṃ manushyâ ucur bravîtu no bhavân iti tebhyo haitad evâksharam uvâca da iti vyajñâsishṭâ iti vyajñâsishmeti hocur datteti na âtthety om iṭi hovâca vyajñâsishṭeti.*

— 3. *Atha hainam asurâ ucur bravîtu no bhavân iti tebhyo haitad evâksharam uvâca da iti vyajñâsishṭâ iti vyajñâsishmeti hocur dayadhvam iti na âtthety om iti hovâca vyajñâsishṭeti tad etad evaishâ daivî vâg anuvadati stanayitnur da da da iti dâmyata datta dayadhvam iti tad etat trayaṃ çikshed damaṃ dânaṃ dayâm iti.*

5. 2, 1. « Les trois sortes d'êtres créés par Prajâpati, les dieux, les hommes et les asuras vinrent demeurer chez leur père en qualité de brahmacârins. Les dieux, après ce séjour, dirent (à Prajâpati) : — « O vénérable, enseigne-nous (notre devoir) ». Il leur fit entendre la syllabe *da*. « Avez-vous compris ? » (ajouta-t-il). — « Nous avons compris (répondirent les dieux). Ne nous as-tu pas dit : « Réprimez (vos désirs) ? — « Om ! vous avez compris » (fut la réponse de Prajâpati).

— 2. « Ensuite les hommes lui dirent : — « O vénérable, enseigne-nous (notre devoir). » Il leur fit entendre la syllabe *da*. « Avez-vous compris ? » (ajouta-t-il). — « Nous avons compris (répondirent les hommes). Ne nous as-tu pas dit : « Soyez libéraux » ? — « Om ! vous avez compris » (fut la réponse de Prajâpati).

— 3. « Ensuite les asuras lui dirent : « O vénérable, enseigne-nous (notre devoir) ». Il leur fit entendre la syllabe *da*. « Avez-vous compris (ajouta-t-il) ? » — « Nous avons compris (répondirent les asuras). Ne nous as-tu pas dit : « Soyez miséricordieux ? » — « Om ! vous avez compris » (fut la réponse de Prajâpati).

« La voix divine du tonnerre répète ces trois syllabes *da, da, da*[1], (c'est-à-dire) réprimez vos désirs, soyez libéraux, soyez miséricordieux. C'est pourquoi il faut enseigner cette triade : la coercition, la libéralité et la miséricorde[2]. »

La *Chând. Up.* se tait, ou à peu près, sur la délivrance obtenue par l'extase ou l'ascétisme proprement dit ; nous ne trouvons guère que les passages suivants relatifs à l'obtention du *brahmaloka* par des pratiques propres aux *brahmacârins*, qui se rattachent à l'objet de ce chapitre.

1. Initiales des mots *dâmyata, datta, dayadhvam.*
2. Cf. *Chând. Up.* 2. 24, 1-4.

8. 5, 1. *Atha yad yajña iti âcakshate brahmacaryam eva tad brahmacaryeṇa hy eva yo jñâtâ taṃ vindate' tha yad ishṭam ity âcakshate brahmacaryam eva tad brahmacaryeṇa hy eveshṭvâtmânam anuvindate.*

— 2. *Atha yat sattrâyaṇam ity âcakshate brahmacaryam eva tad brahmacaryeṇa hy eva sata âtmanas trâṇaṃ vindate 'tha yan maunam ity âcakshate brahmacaryam eva tad brahmacaryeṇa hy evâtmânam anuvidya manute.*

— 3. *Atha yad anâçakâyanam ity âcakshate brahmacaryam eva tad esha âtmâ na naçyati yaṃ brahmacaryeṇânuvindate 'tha yad araṇyâyanam ity âcakshate brahmacaryam eva tad araç ca ha vai ṇyaç cârñavau brahmaloke tṛtîyasyâm ito divi tad airamadîyaṃ saras tad açvatthaḥ somasavanas tad aparâjitâ pûr brahmaṇaḥ prabhuvinitaṃ hiraṇyamayam.*

—4. *Tad ya evaitâv araṃ ca ṇyaṃ cârṇavau brahmaloke brahmacaryeṇânuvindanti teshâm evaisha brahmalokas teshâṃ sarveshu lokeshu kâmacâro bhavati.*

8. 5, 1. « Ce qu'on appelle *yajña* (sacrifice) est le *brahmacarya*[1]; celui qui connaît au moyen du *brahmacarya* obtient le *brahmaloka*[2]. Ce qu'on appelle *ishṭa* (offrande sacrificatoire) est le *brahmacarya*. Car en sacrifiant au moyen du *brahmacarya* on obtient l'âtman.

— 2. « Ce qu'on appelle *sattrâyaṇa* (une certaine fête) est le *brahmacarya*, car par le *brahmacarya* on obtient le salut (*trâṇa*) de son âtman, qui est l'être (*sat*)[3]. Ce qu'on appelle *mauna* (le silence considéré comme une coercition) est le *brahmacarya*, car ayant connu l'âtman par le *brahmacarya* on en fait l'objet de sa pensée (*manute*)[4].

— 3. « Ce qu'on appelle *anâçakâyana* (jeune) est le *brahmacarya* ; car cet âtman que l'on connaît par le *brahmacarya* ne périt pas (*naçyati*, rapproché étymologiquement, mais par fantaisie, de *anâçakâyana*). Ce qu'on appelle *araṇyâyana* est le

1. L'état de *brahmacârin* ou d'étudiant brâhmane. — L'Upanishad veut dire que le fruit du sacrifice et celui de l'état de brahmacârin sont semblables. *yajñasyâpi yat phalam tad brahmacaryaval labhate.* Çank.

2. *brahmacaryenaiva ... jñâtâ sa tam brahmalokam yajñasyâpi pâramparyeṇa phalabhûtam vindate labhate.* Çank.

3. Jeu de mots étymologique fondé sur ce que *sattrâyaṇa* est considéré (à tort) comme composé de *sat* + *trâṇa*.

4. Nouveau jeu de mots étymologique résultant de ce que *mauna* est regardé comme dérivé de la racine *man*, comme *manute*.

brahmacarya; ara et *ṇya* sont deux mers du *brahmaloka*. Dans le ciel, qui est le troisième monde à partir de celui-ci[1], il est un lac agréable rempli de liqueur rafraîchissante[2], un arbre *açvattha* (*ficus religiosa*) qui distille du soma et la citadelle d'or de Brahma (de Hiraṇyagarbha) appelée *aparâjitâ*, construite par le seigneur (par Brahma)[3].

— 4. « Ceux qui connaissent par le *brahmacarya* ces deux mers *ara* et *ṇya* du *brahmaloka* obtiennent le *brahmaloka*; ils vont comme il leur plaît dans tous les mondes. »

Ces idées sont confirmées d'une manière plus sérieuse au chapitre 8. 15 qui forme la conclusion de la *Chând. Up.*

Tad dhaitad brahmâ prajâpataya uvâca prajâpatir manave manuḥ prajâbhya âcâryakulâd vedam adhîtya yathâvidhânaṃ guroḥ karmâtiçeshaṇâbhisamâvṛtya kuṭumbhe çucau deçe svâdhyâyam adhîyâno dhârmikân vidadhad âtmani sarvendriyâṇi saṃpratishṭhâpyâhiṃsant sarvabhûtâny anyatra tîrthebhyaḥ sa khalv evaṃ vartayan yâvadâyushaṃ brahmalokam abhisaṃpadyate na ca punar âvartate.

« Cette (science de l'âtman) fut révélée par Brahma[4] à Prajâpati, par Prajâpati à Manu, par Manu aux hommes. Quand on a étudié (récité) le Veda dans la maison de son précepteur, en se conformant à la règle après avoir accompli pendant le reste du temps les œuvres prescrites par lui[5], quand on est revenu dans sa famille, se livrant à la récitation du Véda dans une contrée pure[6], élevant des (fils et des pupilles) qui remplissent leurs devoirs religieux[7], réunissant tous ses sens à l'âtman, ne maltraitant aucune créature, autrement que pour se conformer aux prescriptions saintes[8], — celui qui passe ainsi sa vie entière

1. *tṛtîyasyâm bhuvam antarikṣham câpekshya tṛtîyâ dyaus tasyâm tṛtîyasyâm ito asmâl lokâd ârabhya ganyamânâyâm divi.* Çank.

2. *tat tatraiva cairam irânnam tanmaya airo mandas tena pûrnam airam madîyam tadupayoginâm madakaram.* Çank.

3. *aparâjitâ nâma pûḥ puri brahmano hiranyagarbhasya brahmanâ ca prabhunâ nirmitam tac ca hiranmayam ... mandapam iti vâkyaçeshaḥ.* Çank.

4. *hiranyagarbha.* Çank.

5. *guroḥ karma ... tat kṛtvâ karmaçûnyo yo' tiçishtaḥ kâlas tena kâlena vedam adhîtyety arthaḥ ... abhisamâvṛtya dharmajijñâsâm samâpayitvâ.* Çank.

6. *çucau vivikte amedhyâdirahite deçe.* Çank.

7. *dhârmikân putrân çishyâmç ca dharmayuktân vidadhat.* Çank.

8. *bhikshânimittamatanâdinâpi parapîdâ syâd ity ata âha . anyatra tîrthebhyaḥ tîrtham nâma çâstrânujñâvishayas tato' nyatrety arthaḥ.* Çank.

obtient le *brahmaloka* et ne revient pas (animer d'autre corps[1]). »

La *Kaṭha Up.* (les Upanishads intermédiaires ne contiennent rien qui se rapporte directement au sujet dont nous nous occupons) ne traite que çà et là, et d'une manière assez vague, de l'effet des coercitions. Voici les quelques passages qui peuvent nous intéresser.

2. 24. *Nâvirato duçcaritân nâçânto nâsamâhitaḥ . nâçântamânaso vâpi prajñânenainam âpnuyât.*

« Celui qui ne met pas un frein à sa mauvaise conduite, celui qui n'est pas apaisé, celui qui n'est pas composé (d'esprit), celui dont le manas n'est pas apaisé ne saurait l'obtenir (l'âtman) au moyen de la science (de Brahma)[2]. »

3. 13. *Yacched vâṅmanasî prâjñas tad yacchej jñâna âtmani . jñânam âtmani mahati niyacchet tad yacchec chânta âtmani.*

« Le sage doit maîtriser la voix et le manas ; il doit les maîtriser en les réunissant à la buddhi[3]. Il doit maîtriser la buddhi en la réunissant au mahat[4]. Il doit maîtriser le mahat en le réunissant à l'âtman apaisé[5]. »

3. 17. *Ya imaṃ paramaṃ guhyaṃ çrâvayed brahmasaṃsadi . prayataḥ çrâddhakâle vâ tad ânantyâya kalpate.*

« A celui qui fait entendre ce secret suprême dans l'assemblée des brahmanes, ou qui, soumis à la coercition, le révèle au moment du repas solennel en l'honneur des *pitṛs*, — cela est compté pour l'éternité. »

6. 10. *Yadâ pañcâvatishṭhante jñânâni manasâ saha . buddhiç ca nâ viceshṭate tâm âhuḥ paramâṃ gatim.*

— 11. *Tâṃ yogam iti manyante sthirâm indriyadhâraṇâm . apramattas tadâ bhavati yogo hi prabhavâpyayau.*

6. 10. « Lorsque les cinq connaissances (les sens) sont en repos avec le manas et que la buddhi n'a plus de mouvements, c'est ce qu'on appelle le but suprême.

— 11. « C'est ce qu'on entend par *yoga* (c'est-à-dire) le refrènement complet des sens (externes et internes)[6]. On doit

1. *çarîragrahanâya.* Çank.
2. *prajñânena brahmavijñânena.* Çank.
3. A la buddhi. *yacchej jñâne prakâçasvarûpe buddhau âtmani.* Çank.
4. Au premier nè. *âtmani mahati prathamaje.* Çank.
5. A l'âtman suprême. *mukhye âtmani.* Çank.
6. *sthirâm acalâm indriyadhâraṇâm bâhyântahkaraṇânâm dhâraṇâm.* Çank.

(veiller à) n'avoir (alors) aucune distraction, car le *yoga* est sujet à s'accroître et à s'affaiblir[1]. »

6. 14. *Yadâ sarve pramucyante kâmâ ye' sya hṛdi çritâḥ. atha martyo' mṛto bhavaty atra brahma samaçnute.*

« Lorsque tous les désirs qui siégent dans le cœur sont rejetés, alors le mortel devient immortel et l'on goûte Brahma. »

La *Praçna Up.* ne contient que quelques versets (5. 1-7 traitant des fruits de la méditation sur la syllabe *om*), qui se rattachent à notre sujet, en ce sens qu'il s'agit d'une des formes de la discipline yogiste. La syllabe *om* devint en effet un symbole dont l'adoration machinale convenait merveilleusement aux procédés paresseux si chers aux Vedântins des basses époques, pour qui le vide absolu de la pensée finit par s'identifier avec les pratiques propres à déterminer la délivrance, et même avec la délivrance proprement dite. Comme, du reste, les passages de la *Praçna Up.* dont il vient d'être question ne contiennent rien d'important, nous nous abstiendrons de les citer.

Dans la *Muṇḍaka Up.* nous n'aurons encore à glaner que quelques versets assez semblables à ceux que nous avons empruntés à la *Kaṭha Up.*

1. 2, 11. *Tapaḥçraddhe ye hi upavasanty araṇye çântâ vidvâṃso bhaikshacaryâṃ carantaḥ . sûryadvâreṇa te virajâḥ prayânti yatrâmṛtaḥ sa purusho hy avyayâtmâ.*

« Ceux qui vivent dans la forêt se livrant à la pénitence et pénétrés par la foi, apaisés, sages, allant chercher l'aumône, — ceux-là, qui sont purs, vont par le chemin du soleil (par le *devayâna*) là où est l'immortel, le purusha, l'âtman immuable[2]. »

3. 2, 6. *Vedântavijñânasuniçcitârthâḥ saṃnyâsayogâd yatayaḥ çuddhasattvâḥ . te brahmalokeshu parânṭakâle parâmṛtâḥ parimucyanti sarve.*

« Les ascètes dont l'objet bien arrêté est la science du *Vedânta* et dont l'esprit est purifié par le *yoga*, ou le renoncement[3], devenant suprêmes, immortels, sont délivrés tous au moment de la mort dans les mondes de Brahma. »

Avec la *Cvetâçvatara Up.* nous arrivons aux Upanishads dans lesquels l'ascétisme et l'extase ont décidément pris le dessus. Les passages suivants en feront foi.

1. *prabhavâpyayau upajanâpâyadharmakaḥ ato' pâyaparihârâyâpramâdaḥ kartavyaḥ.* Çank.

2. Cf. *Praçna Up.* 1. 10.

3. *saṃnyâsayogât sarvakarmapariṭyâgalakshanayogât.* Çank.

1. 3. *Te dhyânayogânugatâ apaçyan devâtmaçaktim svagunair nigûḍhâm.*

« Ceux-là appliqués aux pratiques du *yoga* et de la méditation ont vu (connu) la puissance de ce dieu, qui est l'âtman, cachée sous ses qualités. »

1. 11. *Jñâtvâ devam sarvapâçâpahâniḥ kshînaiḥ kleçair janmamṛtyuprahâniḥ . tasyâbhidhyânât tṛtîyam dehabhede viçvaiçvaryam kevala âptakâmaḥ.*

« Quand on connaît Dieu, après avoir détruit la corde de toutes choses[1], après avoir, toutes les calamités[2] étant anéanties, détruit la naissance et la mort, (on obtient) en méditant sur lui au moment de la séparation (de l'âtman) et du corps, le troisième état, la domination sur toutes choses[3]; on est absolu, on a la satisfaction de tous ses désirs. »

1. 14. *Svadeham araṇim kṛtvâ praṇavam cottarâraṇim. dhyânanirmathanâbhyâsâd devam paçyen nigûḍhavat.*

« Ayant fait une *araṇi*[4] de son corps et, de la syllabe *om*, l'*araṇi* supérieure, par l'effet du frottement de la méditation, on voit Dieu, comme on finit par voir (le feu) caché (en frottant les deux *araṇis*[5]). »

2. 8. *Trir unnatam sthâpya samam çarîram hṛdîndriyâṇi manasâ samniveçya . brahmoḍupena pratareta vidvân srotâṃsi sarvâṇi bhayâvahâni.*

— 9. *Prâṇân prapîḍyeha sa yuktaceshṭaḥ kshîṇe prâṇe nâsikayoç chvasîtaḥ . dushṭâçvayuktam iva vâham enam vidvân mano dhârayetâpramattaḥ.*

— 10. *Same çucau çarkarâvahnivâlukâvivarjite çabdajalâçrayâdibhiḥ .. mano 'nukûle na tu cakshupîḍane* (sic) *guhâniveâtâçrayaṇe prayojayet.*

— 11. *Nîhâradhûmârkânilânalânâm khadyotavidyutsphaṭikaçaçinâm . etâni rûpâṇi puraḥsarâṇi brahmaṇy abhivyaktikarâṇi yoge.*

— 12. *Pṛthvyâpyatejo 'nilakhe samutthite pañcâtmake*

1. L'enchaînement de tout ce qui constitue l'ignorance. *pâçarûpânâm sarveshâm avidyâdînâm.* Com.

2. L'ignorance et ce qui en dépend. *avidyâdibhiḥ kleçaiḥ.* Com.

3. *tasya parameçvarasyâbhidhyânâd dehabhede çarîrabhedopâyattarakâlam arcirâdinâ devayânapathâ gatvâ parameçvarasâyujyam gatasya tṛtîyam virâdrûpâpekshayâ vyâkṛtaparamavyomakâraneçvarâvastham viçvaiçvaryalakshaṇam bhavati.* Com.

4. L'un des deux morceaux de bois par le frottement desquels on allumait le feu primitivement.

5. *devam jyotîrûpam paçyen nigûḍhâgnivat.* Com.

yogaguṇe pravṛtte . na tasya rogo na jarâ na duḥkhaṃ prâptasya yogâgnimayaṃ çarîram.

— 13. *Laghutvam ârogyam alolupatvaṃ varṇaprasâdâḥ svarasaushṭhavaṃ ca . gandhaḥ çubho mûtrapurîsham alpaṃ yogapravṛttiṃ prathamâṃ vadanti.*

2. 8. « Ayant maintenu en état d'immobilité les trois parties supérieures du corps[1] et réuni les sens dans le cœur avec (ou, au moyen du) manas, le sage traverse dans la barque de Brahma tous les courants[2] terribles.

— 9. « Ayant ses mouvements soumis à la discipline (qui vient d'être indiquée)[3], malmenant ses organes vitaux, ayant ses facultés réduites et ne respirant que par les narines[4], que le sage retienne soigneusement le manas, comme un char attelé d'un cheval vicieux.

— 10. « Qu'il s'unisse (par la pensée à l'âtman suprême)[5] dans un lieu plain, pur, où il n'y ait ni cailloux, ni feu, ni poussière, non plus que du bruit, des eaux et des tentes[6]; dans une retraite agréable, et non pas déplaisante aux yeux, retirée à l'abri du vent. »

— 11. « Quand on s'applique à l'union avec l'âtman (quand on pratique le *yoga*) diverses apparences préalables de Brahma qui ont pour effet de provoquer sa manifestation (se présentent à l'esprit comme celles) de brouillard, de fumée, de soleil, de vent[7] et de feu, ou bien de *khadyota* (espèce d'insecte lumineux), d'éclair, de cristal et de lune.

— 12. « La terre, l'eau, le feu, l'air et l'éther (dont l'homme est composé matériellement) manifestant leurs qualités[8] quand les cinq qualités du *yoga* se manifestent, il n'y a ni maladie, ni vieillesse, ni peine pour celui qui a obtenu au moyen du *yoga* un corps igné.

— 13. « Le premier effet de la pratique du *yoga* consiste,

1. La poitrine, le cou et la tête. *trîṇy unnatâni urogrîvaçirâṃsi.* Com.

2. Les rivières de la transmigration. *srotâṃsi saṃsârasaritaḥ.* Com.

3. *çlokoktâç ceshṭâ yasya sa saṃyuktaceshṭaḥ.* Com.

4. *kshîṇe ... manasi nâsikâbhyâṃ çanaiḥ çanaiḥ utsṛjet na mukhena.* Com.

5. *prayojayet ... cittaṃ paramâtmani.* Com.

6. La traduction anglaise de M. Röer dit, au contraire, « pleasant to the mind by its sounds, waters and bowers ».

7. Brûlant. *vahnir ivâtyushṇo vâyuḥ prakâçadahanaḥ pravartate.* Com.

8. La terre manifeste l'objet de l'odorat, l'eau l'objet du goût, etc. *kaḥ punar yogaguṇaḥ pravartate pṛthivyâ gandhaḥ tathâdbhyo rasaḥ.* Com.

dit-on, dans la ténuité (du corps), l'absence de maladie, l'impassibilité, l'éclat, la netteté de la voix, la pureté de senteur, la diminution des excréments. »

La *Maitri Up.*, à son tour, développe longuement des idées analogues et établit ou emprunte de subtiles classifications scolastiques relatives aux divers degrés que comporte la méditation et l'extase.

Nous rapporterons d'abord cette définition du *yogin* (6. 10).

Yo haivaṃ veda saṃnyâsî yogî câtmayâjî cety atha yadvan na kaç cic chûnyâgâre kâminyaḥ pravishṭâḥ spṛçatîndriyârthâṃs tadvad yo na spṛçati pravishṭân saṃnyâsî yogî câtmayâjî ceti.

« Celui qui possède cette connaissance est ascète, *yogin*, il sacrifie à l'âtman [1]. De même que (le sage) ne touche pas des femmes amoureuses (légères) qui ont pénétré dans une maison vide (d'habitants) [2], de même celui qui ne touche pas aux objets des sens qui s'offrent à lui est ascète, *yogin*, il sacrifie à l'âtman. »

Les passages suivants sont relatifs au *yoga* et à ses effets.

6. 18. *Tathâ tat prayogakalpaḥ prâṇâyâmaḥ pratyâhâro dhyânaṃ dhâraṇâ tarkaḥ samâdhiḥ shaḍaṅgâ ity ucyate yogaḥ . anena yadâ paçyan paçyati rukmavarṇaṃ kartâraṃ îçaṃ purushaṃ brahma yoniṃ [3] . tadâ vidvân puṇyapâpe vihâya pare' vyaye sarvam ekîkaroty evaṃ hy âha. yathâ parvatam âdîptaṃ nâçrayanti mṛgadvijâḥ . tadvad brahmavido doshâ nâçrayanti kadâ cana.*

« Voici la règle de cet exercice. Ce qu'on appelle le *yoga* est composé de six parties (qui sont) : l'arrêt de la respiration, l'éloignement des sens (de leurs objets), la méditation, l'attention, l'examen (mental) et la contemplation [4].

« Lorsque le sage voit l'être de couleur d'or, le créateur, le seigneur, le *purusha*, Brahma, la matrice (de l'univers) ; alors laissant de côté ses vertus et ses vices, il unifie tout dans l'être suprême, impérissable. La (çruti) dit : « De même que les bêtes sauvages et les oiseaux n'approchent pas une montagne

1. Il ne se contente pas du sacrifice ordinaire. *âtmayâji câyam na yajnamâtranirata ity arthaḥ.* Com.

2. *çûnyâgâre janaçûnyântarbhavane pravishṭâḥ kâminyaḥ kâminîḥ kâmâturâḥ stîḥ kaç cid atidhîro na spṛçati yadvat kim tu tâḥ pariharaty eva tadvad yo vidvân* etc. Com.

3. Cf. *Mund. Up.* 3. 1, 3, qui donne *paçyaḥ paçyate.*

4. *cittasya jneyavastvâkâratâm âpannasya nirvâtadeçasthapradipaçikhâvad acalatayâvasthânam samâdhiḥ.* Com.

enflammée, de même les fautes n'approchent jamais ceux qui connaissent Brahma. »

6. 19. *Athânyatrâpy uktaṃ yadâ vai vahir vidvân mano niyamyendriyârthâṃç ca prâṇo niveçayitvâ niḥsaṃkalpas tatas tishṭhed aprâṇâd iha yasmât saṃbhûtâḥ prâṇasañjñako jîvas tasmât prâṇo vai turyâkhye dhârayet prâṇam ity evaṃ hy âha . acittaṃ cittamadhyastham acintyaṃ guhyam uttamaṃ . tatra cittaṃ nidhâyeta tac ca liṅgaṃ nirâçrayam.*

« Il a été dit aussi ailleurs : « Quand le sage ayant revêtu la nature du prâṇa [1] contient le manas et écarte les objets des sens [2], qu'il soit alors dépourvu de volonté.

« Puisque *Jîva* (l'âtman individuel) provient sous le nom de prâṇa du non-prâṇa [3], le prâṇa doit se fixer lui-même dans ce qu'on appelle le quatrième état (celui de l'âtman universel) [4]. (La çruti) dit : « Ce qui n'est pas la pensée, quoique résidant au milieu de la pensée, est (l'être) qui ne tombe pas sous la pensée, secret, suprême ; c'est en lui que la pensée doit reposer, c'est en lui que le corps subtil dépourvu de support se dissout [5]. »

6. 20. *Athânyatrâpy uktam ataḥ parâsya dhâraṇâ tâlurasanâgranipîḍanâd vâṅmanaḥprâṇanirodhanâd brahma tarkeṇa paçyati yadâtmanâtmânam anor aṇîyâṃsaṃ dyotamânaṃ manaḥkshayât paçyati tad âtmanâtmânaṃ dṛishṭvâ nirâtmâ bhavati nirâtmakatvâd asaṅkhyo' yoniç cintyo mokshalakshaṇam ity etat paraṃ rahasyam ity evaṃ âha. cittasya hi prasâdena hanti karma çubhâçubham . prasannâtmâtmani sthitvâ sukham avyayam açnutâ iti.*

« Il est dit aussi ailleurs : « Il est pour lui (pour le sage) une (forme) de la méditation supérieure à celle-là. En pressant le bout de sa langue contre son palais, en maîtrisant (retenant) la voix, le manas et le prâṇa, on voit Brahma par la contemplation [6]. Lorsque par l'effet de l'anéantissement du manas on voit l'âtman

1. *vidvân yogî prâṇo prâṇopâdhim pravishṭaḥ.* Com.
2. *vahir niveçayitvâ duratas tyaktvâ.* Com.
3. De l'âtman dépourvu des distinctions de prâṇa etc. *aprâṇât prâṇâdiviçesharahitâc cidâtmanaḥ.* Com.
4. *prâṇâtmabhâvanâm hitvâprâṇacidâtmabhâvanâm kuryât.* Com.
5. *tatrâcintye guhye tattve cittaṃ nidhâyeta tadâkârîkaraṇena tanmayaṃ cittaṃ kuryât tac ca prâṇâkhyaṃ liṅgaṃ liṅgopâdhikaṃ jîvarûpam ... tadâ na pṛthag avabhâsate ... liṅgaṃ sampadyate.* Com.
6. *tarkeṇa dhâraṇânantarabhâvinâ niçcitarûpeṇa jñâneṇa.* Com.

individuel au moyen de l'âtman (universel)[1] plus subtil qu'un atome, brillant, alors, ayant vu l'âtman au moyen de l'âtman, il y a suppression de l'âtman (individuel) (du moi). Par cette suppression du moi, on est infini[2], dégagé de toute relation matérielle[3], pensée pure[4] ; c'est là le secret suprême qui consiste dans la délivrance. (La çruti) dit (à cet égard) : « Par la suppression des impressions produites par la perception[5] on détruit l'œuvre pure et impure ; ayant pris résidence avec un âtman purifié au sein de l'âtman (universel) on goûte le bonheur éternel. »

6: 21. *Athânyatrâpy uktam ûrdhvagâ nâḍî sushumnâ-khyâ prâṇasaṃcâriṇî tâlvantarvicchinnâ tayâ prâṇaumkâ-ramanoyuktayordhvam utkramet tâlvadhyagraṃ pari-vartya cendrayâṇy asaṃyojya mahimâ mahimânaṃ nirîkshelaṭ tato nirâtmakatvam eti nirâtmakatvân na sukha-duḥkhabhâg bhavati kevalatvaṃ labhatâ ity evaṃ hy âha . paraḥ pûrvaṃ pratishṭhâpya nigṛhîtânilaṃ tataḥ . tîrṭvâ pâraṃ apâreṇa paccâd yuñjîta mûrdhani.*

« Il est dit aussi ailleurs : « Il est une artère, dont la direction est ascensionnelle, appelée *sushumṇâ*, par laquelle circule le prâṇa et qui se termine au milieu du palais[6]. Que (l'âme) quitte

1. *âtmânam pratyancam âtmanâ paramâtmanâ ... paramâtmarûpena paçyati.* Com.

2. *paricchedakavirahâd asankhyo' paricchinnah.* Com.

3. *ayonir âçrayarahitah.* Com.

4. *cintyah cintanam nâmâtra.* Com.

5. *prasâdo nirvâsanatâpattih.* Com.

6. Les indications physiologiques sur le siége de l'âtman dans le corps humain et sur les voies par lesquelles il le quitte au moment de la délivrance sont nombreuses dans les Upanishads, et nous avons eu déjà l'occasion de citer des passages qui touchent à ces matières. Le morceau suivant (*Brh. âr. Up.* 4. 2, 3) est un des plus intéressants et forme probablement la source de la plupart des autres ; c'est ce qui m'engage à en donner le texte.

Athaitad vâme' kshini purusharûpam eshâsya patni virât tayor esha samstâvo ya esho' ntarhrdaya âkâço 'thainayor etad annam ya esho' ntarhrdaye lohitapindo' thainayor etat prâvaranam yad etad antarhrdaye jâlakam ivâthainayor esha srtih samcarantyaishâ hrdayâd ûrdhvâ nâdy uccarati yathâ keçah sahasradhâ bhinna evam asyaitâ hitâ nâma nâdyo' ntarhrdaye pratishthitâ bhavanty etâbhir vâ etad âsravad âsravati tasmâd esha praviviktâhâratara ivaiva bhavaty asmâc chârirât âtmanah.

« Ce qu'on voit sous la forme du *purusha* (ou d'un homme) dans l'œil gauche est sa femme (du *purusha* qui est dans l'œil droit) appelée *virât* (cf. hymne au purusha). Leur union est l'éther qui est dans le cœur ; leur nourriture est le morceau (de chair) rouge qui est dans le cœur ; leur enveloppe est le réseau (de vaisseaux) qui est dans le cœur ; la

le corps en s'élevant par cette artère et avec l'aide du prâṇa (maîtrisé), du manas (plongé dans la contemplation de Brahma) et de la répétition de (la syllabe mystique) *om* [1], en tournant le bout (de la langue) contre le palais et en unissant les sens (au manas et au prâṇa, en les écartant de leurs objets) [2]. La grandeur contemple (alors) la grandeur et le moi [3] (l'âtman individuel) s'anéantit ; par suite de l'anéantissement du moi, on ne participe plus ni au bonheur ni au malheur, on acquiert l'absolu [4]. (La çruti) dit (à cet égard) : « Ayant d'abord maîtrisé le prâṇa, puis l'ayant fixé (au palais) [5], ayant traversé (passé au delà de) la nature de l'âtman individuel [6] au moyen de (Brahma) absolu [7], qu'on s'unisse à l'âtman universel [8]. »

6. 24. *Athânyatrâpy uktaṃ dhanuḥ çarîram om ity etac charaḥ çikhâsya manas tamolakshaṇaṃ bhittvâ tamo 'tamâvishṭam* (sic) *âgacchaty athâvishṭaṃ bhittvâlâtacakram iva sphurantam âdityavarṇam ûrjasvantaṃ brahma tamasaḥ paryam apaçyad yad amushminn âditye' tha some 'gnau vidyuti vibhâty atha khalv enaṃ dṛshṭvâmṛtatvaṃ gacchatîty evaṃ hy âha.*

Dhyânam antaḥ pare tattve lakshyeshu ca nidhîyate. ato 'viçeshavijñânaṃ vicesham upagacchati. mânase ca vilîne tu yat sukhaṃ câtmasâkshikaṃ. tad brahma câmṛtaṃ çukraṃ sâ gatir loka eva saḥ.

voie qui leur sert à circuler est l'artère du cœur qui se dirige en haut. Les veines appelées *hitâs* qui sont situées dans le cœur sont pareilles à un cheveu fendu en mille parties. C'est par ces veines que ce fluide (le produit le plus subtil de la digestion ; cf. le chap. sur le *prâṇa*) arrive (pour nourrir l'âtman. Çaṅk.) ; il y a en quelque sorte une nourriture encore plus subtile que celle-là. C'est de cet âtman corporel que se nourrit l'âtman supérieur. »

Cf. pour la description anatomique du cœur et des organes par lesquels l'âtman s'échappe du corps *Bṛh. âr. Up.* 2. 1, 19; *Chând. Up.* 8. 3, 2-3; 8. 6, 1-6; *Kaush. Up.* 4. 18; *Katha Up.* 6. 16-17; *Praçna Up.* 3. 6-7, et *Çvetâç. Up.* 3. 13.

1. *tayâ prâṇaumkâramanoyuktayâ abhyâsavaçîkṛtena prâṇena dhyeyabrahmâkârâkâritena manasâ* omkâradhvaninâ *ca yuktayâ.* Com.

2. *indriyâṇi samyojya* (au lieu de *asamyojya* qu'a le texte) *prâṇamanobhyâm.* Com.

3. Ou l'infini. *mahimâ paricchedanivṛttyâ.* Com.

4. Ou la délivrance. *kevalatvam moksham.* Com.

5. *nigṛhîtânilam vaçîkṛtaprâṇam parah parastât tâludeçe pratishthapya sthirîkṛtya.* Com.

6. *pâram paricchinnam jîvabhâvam tîrtvâ.* Com.

7. *apârenâparicchinnena brahmanâ.* Com.

8. *mûrdhadvârâ brahmabhâvam nayet.* Com.

« Il a été dit aussi ailleurs : « Le corps est l'arc, la syllabe *om* est la flèche, le manas est la pointe ; ayant percé l'obscurité (l'ignorance), on atteint ce qui n'est pas enveloppé par l'obscurité[1] ; ayant percé ce qui est enveloppé par elle, on voit Brahma éclatant comme un cercle (de feu) formé par une torche (qu'on agite), ayant l'éclat du soleil, rempli de vigueur, qui est au delà de l'obscurité[2], qui brille dans le soleil, dans la lune, dans le feu, dans l'éclair. Quand on l'a vu, on entre dans l'immortalité. (La çruti) dit (à ce propos) : « La contemplation se fixe sur les objets, puis sur l'être suprême, vrai[3] ; par suite, la connaissance indistincte se change en connaissance distincte[4]. Tout ce qui dépend du manas étant absorbé, le bonheur qui est son propre témoin[5] (se produit). C'est Brahma l'être immortel, pur ; c'est le but ; c'est le monde (définitif). »

6. 25. *Athânyatrâpy uktaṃ nidrevântarhitendriyaḥ çuddhatamayâ dhiyâ svapna iva yaḥ paçyatîndriyabile' vivaçaḥ praṇavâkhyaṃ praṇetâraṃ bhârûpaṃ vigatanidraṃ vijaraṃ vimṛtyuṃ viçokaṃ ca so 'pi praṇavâkhyaḥ praṇetâ bhârûpo vigatanidro vijaro vimṛtyur viçoko bhavatîti evaṃ hy âha.*

Evaṃ prâṇam athaûṃkâraṃ yasmât sarvam anekadhâ . yunakti yuñjate vâpi tasmâd yoga iti smṛtaḥ . ekatvaṃ prâṇamanasor indriyâṇâṃ tathaiva ca . sarvabhâvâparityâgo yoga ity abhidhîyate.

« Il a été aussi dit ailleurs : « Celui dont les sens sont absorbés comme dans le sommeil, qui, dégagé de l'idée de personnalité qui s'attache au corps grossier[6] au fond de la caverne des sens, voit comme dans le rêve, avec sa pensée tout à fait purifiée, l'être dont la syllabe *om* est le nom, — l'agent, le brillant, celui qui ne connaît ni le sommeil, ni la vieillesse, ni la mort, ni le chagrin, devient lui-même l'être dont la syllabe *om* est le nom, l'agent, le brillant, celui qui ne connaît ni le sommeil, ni la vieillesse, ni la mort, ni le chagrin ». (La çruti) dit (à ce propos) : « Parce qu'il

1. L'âtman distinct du corps. *atamâvishtam samdhih chândasah ... samghâtâd viviktam âtmânam.* Com.

2. *tamasah paryam iti paranetram paryam pâram tamasah parastâd atamaskam ity arthah.* Com.

3. *pare tattve pare brahmani ... lakshyeshu ca prathamam çarîraprânavamanas tallayasthâneshu ca.* Com.

4. *viçesham sphutatvam.* Com.

5. *âtmasâkshikam svayam eva sphurat.* Com.

6. *avivaçah sthûladehâbhimânaçûnyah.*

(le sage, l'ascète) joint ou qu'ils (les sages, les ascètes) joignent ainsi au prâṇa et à la syllabe *om* l'univers dans sa multiplicité[1], cet exercice est appelé *yoga*. La réunion du prâṇa, du manas et des sens, l'abandon de toutes les modifications intellectuelles[2], voilà ce qui est appelé *yoga*. »

6. 28. *Athânyatrâpy uktaṃ bhûtendriyârthân atikramya tataḥ pravrajyâjyaṃ dhṛtidaṇḍaṃ dhanur gṛhîtvânabhimânamayena caiveshunâ taṃ brahmadvârapâlaṃ nihatyâdyaṃ saṃmohamaulî tṛshnershyâkuṇḍalî tandrîrâghavetry abhimânâdhyakshaḥ krodhajyaṃ pralobhudaṇḍaṃ dhanur gṛhîtvecchâmayena caiveshuṇemâni khalu bhûtâni hanti taṃ hatvaumkâraplavenântarhṛdayâkâçasya pâraṃ tîrtvâvirbhûte 'ntarâkâçe çanakair avatâmivâratakṛd dhâtukâmaḥ saṃviçaty evaṃ brahmaçâlâṃ viçet tataç caturjâlaṃ brahmakoçaṃ praṇuded gurvâgamenety ataḥ çuddhaḥ pûtaḥ çûnyaḥ çânto' prâṇo nirâtmânanto' kshayaḥ sthiraḥ çâçvato' jaḥ svatantraḥ sve mahimni tishṭhaty ataḥ sve mahimni tishṭhamânaṃ dṛshṭvâvṛttacakram iva saṃcâracakram âlokayatîty evaṃ hy âha.*

Shaḍbhir mâsais tu yuktasya nityamuktasya dehinaḥ . anantaḥ paramo guhyaḥ samyag yogaḥ pravartate . rajastamobhyâṃ viddhasya susamiddhasya dehinaḥ . putradârakuṭumbheshu saktasya na kadâcana.

« Il est dit aussi ailleurs : « S'étant élevé au-dessus des éléments, des sens et de leurs objets, puis ayant saisi l'arc dont la vie de religieux mendiant est la corde, dont la fermeté est le bois, avec la flèche faite de l'absence d'orgueil, on frappe d'abord le gardien de la porte de Brahma[3]. Ayant l'aveuglement pour diadème, la concupiscence et l'envie pour pendants d'oreilles, la paresse, la volupté et le péché pour bâton, ce maître de l'égoïsme ayant saisi l'arc qui a pour corde la colère et pour bois l'ambition, tue toutes ces créatures avec une flèche faite de désir. Ayant tué (le gardien de la porte de Brahma, la personnalité), ayant passé sur l'autre bord de l'éther qui est dans le cœur avec la syllabe *om* pour radeau, (Brahma) qui est dans l'éther du cœur s'étant manifesté, il faut entrer dans le palais de Brahma comme un mineur à la recherche du métal entre petit à petit dans le trou (qu'il creuse). Puis, au moyen de l'instruction

1. *anekadhânekaprakâram sthûlasûkshmakâranâtmakam sarvam.* Com.
2. *bhâvo bhâvanâsamskârah.* Com.
3. L'*ahamkâra* ou l'idée de la personnalité. Com.

que donne le précepteur, qu'on écarte le quadruple réseau formant le fourreau de Brahma. Alors pur, sans tache, indéveloppé, apaisé, sans prâṇa, sans âtman (c.-à-d. sans personnalité, sans moi), infini, indestructible, immuable, éternel, non-né, libre, on réside dans sa propre grandeur. Ayant vu l'être qui réside dans sa propre grandeur, on considère la roue de l'existence temporelle comme la roue d'un char en mouvement. » (La çruti) dit (à ce propos) : « Le *yoga* infini, suprême, secret, parfait, est accompli par l'homme ayant maîtrisé ses sens et appliqué pendant six mois (aux exercices prescrits) ; mais non pas et jamais par l'homme qu'affligent le *rajas* et le *tamas* (les deux qualités propres aux choses purement matérielles) et qui est attaché à ses enfants, à sa femme ou à sa famille, quand même il serait enflammé (par le savoir, etc.)[1]. »

6. 29. *Saṃtoshaṃ dvaṃdvatitikshâṃ çântatvaṃ yogâbhyâsâd avâpnoti.*

« En s'appliquant à suivre les pratiques du *yoga*, on obtient le contentement, la patience à l'égard des sentiments contraires (l'amitié et la haine, etc.)[2] et l'apaisement. »

6. 34. *Yathâ nirindhano vahniḥ svayonâ upaçâmyate . tathâ vṛttikshayâc cittaṃ svayonâ upaçâmyate . svayonâ upaçântasya manasaḥ satyakâmataḥ . indriyârthavimûḍhasyânṛtâḥ karmavaçânugâḥ . cittam eva hi saṃsâraṃ tat prayatnena çodhayet . yâc cittas tanmayo bhavati guhyam etat sanâtanaṃ . cittasya hi prasâdena hanti karma çubhâçubhaṃ . prasannâtmâtmani sthitvâ sukham avyayam açnute . samâsaktaṃ yathâ cittaṃ jantor vishayagocare . yady evaṃ brahmaṇi syât tat ko na mucyeta bandhanât . mano hi dvividhaṃ proktaṃ çuddhaṃ câçuddham eva ca . açuddhaṃ kâmasaṃparkât çuddhaṃ kâmavivarjitaṃ. layavikshepaparahitaṃ manaḥ kṛtvâ suniçcalaṃ . yadâ yâty amanîbhâvaṃ tadâ tat paramaṃ padaṃ . tâvan mano niroddhavyaṃ hṛdi yâvat kshayaṃ gatam etaj jñânaṃ ca mokshaṃ ca çeshânye granthavistarâḥ . samâdhinirdhautamalasya cetaso niveçitasyâtmani yat sukhaṃ bhavet . na çakyate varṇayituṃ girâ tadâ svayaṃ tad antaḥkaraṇena gṛhyate . apâm âpo' gnir agnau vâ vyomni vyoma na lakshayet . evam antargataṃ yasya manaḥ sa parimucyate . mana eva manushyâṇâṃ kâraṇaṃ bandha-

1. *susamiddhasya vidyâvinayâcârair sudîptasyâpi.* Com.
2. C'est-à-dire la faculté d'y rester insensible.

mokshayoḥ . bandhâya vishayâsaṅgi moksho nirvishayaṃ smṛtam.

« De même que le feu auquel le combustible fait défaut repose dans sa matrice, de même l'intelligence repose dans sa matrice après l'extinction des facultés. Les fausses impressions résultent de l'effet des œuvres qu'éprouve le manas aveuglé par les objets des sens, (mais elles cessent) quand, par l'effet du désir du vrai, il repose dans sa matrice. La pensée (qui paraît être ici le résultat des impressions du manas non apaisé ou qui ne repose pas dans sa matrice), en effet, est (la cause de) la transmigration ; il faut s'appliquer à la purifier ; telle est la pensée de l'homme, tel est son avenir (c.-à-d. sa condition se modifie suivant les modifications de sa pensée) : voilà le secret éternel. Car à l'aide de la pensée on détruit l'œuvre pure et impure ; en se fixant dans l'âtman avec un âtman purifié on goûte un bonheur qui ne passe pas. De même que la pensée est attachée aux objets des sens, si elle repose ainsi en Brahma, comment ne serait-elle pas délivrée de ses liens ? Car le manas a deux modes : il est pur ou impur ; il est impur quand il est touché par le désir ; il est pur quand il n'a plus de désir. En rendant le manas absolument immobile (en éloignant de lui toute impression) et privé de repos comme de fatigue, alors qu'on arrive en cet état où la nature du manas a disparu, le but suprême est atteint. Le manas doit être maîtrisé jusqu'au moment de sa dissolution dans le cœur ; c'est là la science et la délivrance ; le reste n'est que prolixité littéraire. Le bonheur qu'éprouve la pensée que la méditation profonde a lavée de ses taches et qui a fixé sa résidence dans l'âtman ne saurait être décrit par la parole ; il n'est perçu qu'à l'aide de l'organe interne opérant sur lui-même. De même qu'on ne saurait distinguer l'eau dans l'eau, le feu dans le feu, ni l'éther dans l'éther, de même celui dont le manas est ainsi absorbé a trouvé la délivrance. Le manas seul est la cause de l'enchaînement et de la délivrance des hommes ; l'enchaînement résulte du contact avec les objets des sens ; la délivrance consiste à se séparer de ces mêmes objets. »

6. 38. *Çarîraprâdeçâṅgushṭhamâtram aṇor apy aṇvyaṃ dhyâtvâtaḥ paramatâṃ gacchati atra hi sarve kâmâḥ samâhitâ ity atrodâharanti . aṅgushṭhaprâdeçaçarîramâtraṃ pradîpapratâpavat dvis tridhâ hi . tad brahmâbhishṭûyamânaṃ maho devo bhuvanâny âviveça . oṃ namo brahmaṇe namaḥ.*

« Ayant médité sur l'âtman qui, étant de la grandeur du pouce, réside dans une partie du corps grande d'un empan et qui est

plus subtil qu'un atome, on se réunit au suprême dans lequel tous les désirs sont placés. (Les sages) disent à ce propos : « Brahma, l'être qui réside dans une place du corps grande d'un empan, lui-même étant de la grandeur du pouce, et qui jette un éclat pareil à celui d'une lampe dont la lumière se réfléchit deux fois, trois fois, l'objet de la louange (des hommes), le dieu puissant a pénétré les mondes. Hommage à la syllabe *Om!* hommage à Brahma ! »

CONCLUSION.

Qu'il me soit permis de terminer cette étude par quelques réflexions générales et quelques vues comparatives. Je regretterais le temps que j'y ai consacré si je n'entrevoyais pas qu'il fût possible d'en tirer d'intéressants enseignements; je ne la croirais pas achevée si je ne signalais pas les rapprochements et les déductions auxquels elle m'a paru pouvoir servir de base et qui m'ont le plus particulièrement frappé.

La doctrine des Upanishads présente à première vue une singularité remarquable, c'est le peu de place qu'y tient la morale. On rapporterait en vingt lignes toutes les prescriptions relatives au bon emploi de la vie terrestre contenues dans ces ouvrages. Il ne faudrait pourtant pas se hâter de conclure que la notion d'un objet précis à atteindre et des moyens propres à l'obtenir en soit absente; nous savons le contraire. Seulement, si l'ensemble de ces moyens peut s'appeler la morale des Upanishads, il faut reconnaître que nous avons là une morale toute spéciale, surtout quant à la manière dont elle s'exerce. Le trait qui la caractérise le plus particulièrement, c'est qu'au point de vue humain, terrestre et temporel elle est en quelque sorte négative. Je m'explique.

Pour les philosophes de l'âtman le souverain bien consiste, comme nous l'avons vu, dans l'absorption — d'une part, par l'inconscience des phénomènes perceptifs, de l'autre, par la conscience de l'universalité de l'être sous forme abstraite d'union du sujet et de l'objet — de l'*âtman* individuel, ou de l'être ayant la notion de sujet et d'objet, dans l'*âtman* universel au sein duquel cette notion disparaît. Or, si la morale est, comme l'entendent les religions positives, l'ensemble des moyens les plus propres à atteindre le souverain bien, toute celle des Upanishads doit consister, comme elle consiste en effet, dans la suppression volontaire des effets directs ou indirects de la perception, c'est-à-dire

de la sensation proprement dite et des sensations réunies, condensées et capitalisées sous forme de sentiments dans l'organe *ad hoc* appelé *manas* par les philosophes de l'Inde et considéré en outre par eux comme l'instrument spécial du désir, ou de l'expression du sentiment.

Cette morale-là, on le voit, sans être nulle, est essentiellement négative; remarquons en outre que, quoiqu'elle diffère de celle qui dérive des principaux systèmes philosophiques de l'Occident et qu'on peut appeler, par comparaison, positive, elle ne leur est pas diamétralement opposée. La morale de nos philosophies peut se résumer dans la formule « chercher le bien, éviter le mal » entendue dans le sens intellectuel ou physique, général ou particulier, ou quelquefois dans toutes ces acceptions en même temps; la morale des Upanishads, elle, a pour objet direct l'apaisement, l'extinction des *dvamdvas* ou des qualités opposées qui, dans leur ensemble, sont la résultante de l'activité de l'homme et dont tout un groupe correspond au bien, tandis que le groupe parallèle correspond au mal. Elle peut se résumer dans le précepte : « ne faire ni le bien ni le mal, » ou, en dernière analyse : « éteindre les différents modes de l'action individuelle dans l'unité et le repos éternel de l'être. »

Comparée à la morale stoïcienne avec laquelle elle a plus d'analogie qu'avec aucune autre et qui, faite en vue des luttes de la vie, disait : « *Abstine, sustine,* » la morale des Upanishads, et l'on pourrait dire celle des brâhmanes, en général, était tout entière dans la première partie de ce précepte. Zénon et ses disciples entendaient vaincre la douleur et réprimer les passions sans se désintéresser absolument de la vie temporelle, et en comptant à cet effet sur une faculté inhérente à l'homme et indépendante des sensations et des sentiments qu'elle pouvait par conséquent maîtriser. Pour eux la vertu, ou la force d'âme, avait le pouvoir d'échapper aux contingences et d'arracher l'homme, quand il le veut, aux causes passagères qui troublent sa sérénité et s'opposent à sa quiétude parfaite. Pour les brâhmanes sectateurs de la doctrine des Upanishads cette indépendance et cette impassibilité ne pouvaient être obtenues que par la suppression complète de la vie morale individuelle (comme celle des *Jivanmuktas*), ou mieux encore par la cessation de la personnalité intellectuelle et physique résultant de la mort. Pour arriver au même but que les stoïciens, sur lesquels ils l'emportent en rigueur logique, il fallait, d'après eux, éteindre l'homme lui-même avec ses sensations et ses passions; alors le principe intellectuel qui est en lui s'assimile au principe universel et homogène, dont le

caractère est précisément l'absence de sensations et, par conséquent, de sentiments et de passions.

Un trait commun qui permet encore d'établir un rapprochement entre la morale stoïcienne et celle des Upanishads, c'est que l'une et l'autre est indépendante et humaine, en ce sens que ni l'une ni l'autre ne procède d'une religion, au vrai sens du mot, c'est-à-dire d'un devoir de l'homme envers une puissance suprême qui récompense et qui punit, selon que ce devoir est observé ou négligé. C'est exclusivement par lui et pour lui que le *sophos* et le *sapiens* des stoïciens, le *vidvân* des brâhmanes, doit arriver à l'impassibilité ou à la délivrance, et, dans l'un et l'autre cas, au souverain bien.

Si le védântisme est à cet égard en analogie étroite avec le stoïcisme, c'est, au contraire, et par une conséquence naturelle, le point par lequel il contraste le plus vivement avec toutes les philosophies théistes, c'est-à-dire avec celles où l'idée d'un dieu unique et distinct de l'univers est la source de la morale.

La philosophie des Upanishads venant à la suite d'une mythologie fort confuse qu'elle élimina petit à petit, sans doute, par un long travail d'analyse, ne s'arrêta pas à mi-chemin et dépouilla l'idée de cause de tout agrégat mythologique, anthropomorphique et légendaire. En d'autres termes, elle franchit le polythéisme, et peut-être le monothéisme [1], pour arriver au panthéisme. Comme on a pu le voir, en effet, par ce travail, la philosophie des Upanishads, à l'époque de son développement le plus brillant et le plus sincère, n'est que de l'ontologie pure, ou n'a d'autre objet que la cause générale considérée uniquement comme l'être universel. Un tel système ne comporte évidemment ni religion, ni morale religieuse, puisque les rapports de l'homme ou de l'être individuel avec l'âtman ou l'être universel reposent sur une homogénéité absolue de nature qui supprime toute idée d'infériorité essentielle de l'un à l'égard de l'autre. De là, le caractère indépendant, pour employer une expression de nos jours, de la morale des Upanishads [2].

1. Il n'est pas établi que les brâhmanes aient passé par une conception monothéiste avant d'arriver au panthéisme. Il est probable néanmoins que dans l'Inde, comme en Grèce, une sorte de monothéisme peu précis et peu systématique, tel que celui dont Zeus était le pivot a précédé l'éclosion de la philosophie ou de l'ontologie proprement dite. Cette transition n'est peut-être pas absolument nécessaire; d'ailleurs, la grande lacune qui sépare les idées religieuses du Rigveda des conceptions philosophiques des Upanishads laisse jusqu'à plus ample informé le champ libre aux conjectures.

2. Rappelons-nous toutefois que le védântisme même admet, au point

Mais le panthéisme peut être conçu de deux manières bien distinctes et dont chacune détermine un système moral spécial.

Ou bien, l'être absolu est considéré surtout comme immanent et immuable sous les modifications apparentes auxquelles donne lieu l'idée, regardée comme illusoire, de cause et d'effet, de sujet et d'objet, d'absolu et de relatif, d'infini et de limité, etc.; on voit en lui l'océan immense où s'effacent toutes les différences, où se fondent tous les contrastes, où les qualités et les phénomènes se noient dans la substance identique et universelle, où les *êtres* viennent trouver le repos éternel et l'unité absolue au sein de l'*être*.

Ou bien, l'être est actif et progressif, les qualités lui appartiennent comme la substance, la diversité et la transformation perpétuelles, sous la figure qu'affectent les phénomènes, sont ses modes réels et essentiels, et il a le devenir pour mobile constant et pour but qu'il poursuit éternellement sans jamais l'atteindre.

La première de ces conceptions est propre au génie de l'Inde et c'est sur elle qu'est fondée la morale latente et négative des Upanishads, d'après laquelle le bien et le mal n'ont qu'une valeur essentiellement temporelle et relative. Absolument et au point de vue de la destinée définitive de l'homme, le bien et le mal sont également funestes : le but de la morale est d'éteindre l'un et l'autre dans une ataraxie absolue et elle se résume, comme nous l'avons dit, dans le précepte « abstiens-toi. »

Dans le panthéisme qu'on pourrait appeler européen, au contraire, l'activité humaine est un des modes de l'évolution éternelle de l'être, et la morale peut avoir pour objet le bien temporel de l'humanité, lequel se confond avec le résultat des moyens humains qui concourent le mieux à l'œuvre indéfinie et mystérieuse dont l'être est à la fois le sujet et l'agent.

En résumé, l'idéal du panthéisme occidental est l'action, tandis que celui du panthéisme oriental est le repos; et jamais peut-être les faits historiques et la pratique de la vie n'ont été mieux en rapport de part et d'autre avec les théories générales et les conceptions abstraites.

Si nous considérons maintenant en lui-même le développement de la doctrine des Upanishads, nous y trouverons la confirmation d'une remarque à laquelle donnent lieu l'étude de toutes les grandes périodes de la philosophie spéculative. Pour le système vedânta, comme pour le platonisme, le stoïcisme, le néo-pla-

de vue de la transmigration, une morale temporelle et traditionnelle qui ne diffère pas sensiblement de la morale rationnelle en général.

tonisme et, dans les temps modernes, le cartésianisme dans ses parties transcendantes, le début même du système en a marqué l'éclat le plus brillant et l'élévation la plus majestueuse. Loin de suivre une marche progressive, toutes les théories fondées sur la spéculation pure épuisent en peu de temps le meilleur de leur force vitale pour traîner ensuite une décadence misérable ou disparaître brusquement sans laisser de traces dans la conscience, sinon dans la mémoire des hommes. Pour le védântisme, si nous comprenons sous ce titre l'évolution des idées qui se rencontrent pour la première fois dans les anciennes Upanishads et dont nous suivons la tradition dans des œuvres qui portent le même titre au moins jusqu'au VIIIe siècle de notre ère, le fait est surtout caractéristique en ce que la doctrine est redescendue, à ce qu'il semble, par décrépitude, vers les ténèbres de la mythologie qu'elle avait dissipées à son origine avec tant de puissance et de radieuse vigueur. Non-seulement la décadence s'en accuse par l'extase quiétiste substituée à l'activité de l'esprit, par l'ascétisme et les mortifications prenant la place du culte tout intellectuel de l'atman ; mais l'adoration des divinités mythologiques de seconde formation comme Vishnu, Rudra, Çiva, Râma, etc., considérées comme l'âme suprême, ramena insensiblement la philosophie à son point de départ, ou du moins à une sorte de religion mal caractérisée, comme la plupart des conceptions indiennes, — à un mélange confus de monothéisme, de polythéisme et de panthéisme, dégénéré de l'idée pure de l'être universel, telle qu'elle se trouve exposée dans les Upanishads des premières époques[1].

Cette brièveté, cette altération prompte et fatale de tous les systèmes issus des méthodes intuitives, mystiques ou dogmatiques n'est-elle pas la meilleure preuve de leur impuissance à atteindre la vérité, dont les caractères les plus certains sont l'inaltérabilité et la perpétuité? Toute philosophie fondée sur le dogmatisme ou sur le mysticisme est un fruit de l'imagination et rentre à ce titre dans la catégorie des œuvres d'imagination, ou des œuvres d'art. De même que l'art en général, elle est soumise à des causes d'expansion et de déchéance qui, sans être absolument distinctes

1. Peut-être m'objectera-t-on qu'en célébrant le culte de divinités anthropomorphes identifiées à l'âme suprême, les auteurs des dernières Upanishads avaient recours à un moyen détourné de ramener les sectaires çivaïtes, vishnuites et autres au culte de l'âtman. Mais cette concession, dont on se dispensait auparavant, en admettant qu'elle soit de pure forme, n'est-elle pas en elle-même un signe, qui s'ajoute à beaucoup d'autres, de la décadence de la doctrine ?

de la progression civilisatrice proprement dite, ne semblent pas procéder comme elle par une marche qu'interrompent seulement des raisons extrinsèques, ni obéir exactement aux mêmes lois. Il est évident, par exemple, que le cartésianisme a pu naître, fleurir et décliner sans qu'il y eût coordination étroite entre le sort de cette grande doctrine philosophique et la marche générale des forces civilisatrices contemporaines; de même que la peinture en Italie et en Hollande, l'art dramatique en Angleterre, la poésie classique en France se sont épanouies à un moment donné pour pâlir ensuite insensiblement sans entraîner dans leur déclin les autres formes de la vie intellectuelle des peuples témoins de leur abaissement après l'avoir été de leur gloire. En un mot, il ne semble pas y avoir de relation nécessaire et constante entre les développements de l'art et ceux de l'esprit humain en général.

L'échelle, l'étalon, la mesure du progrès intellectuel sont les résultats de la philosophie expérimentale; en d'autres termes, c'est la science, ou la constatation par les voies rationnelles des lois auxquelles est soumise la nature des choses comprises dans les limites qu'atteignent nos sens. L'état de la science donne le vrai niveau intellectuel de l'humanité. Tout le reste de notre œuvre flotte au gré des contingences; la science seule est un coin du champ de l'absolu qui reste définitivement acquis à l'homme à mesure qu'il le défriche. L'histoire de la philosophie surtout confirme cette vérité. Toutes les théories des philosophes anciens et modernes, étrangères à l'expérience et au raisonnement, ont disparu les unes après les autres sans laisser de germes de vie et sans ajouter autre chose au domaine de l'humanité que les lois des procédés expérimentaux et rationnels ou les instruments intellectuels de la science, découverts par Aristote, Bacon, Descartes, etc. Les doctrines arbitraires ou légendaires, c'est-à-dire issues de l'imagination individuelle ou populaire, celle des Upanishads, aussi bien que les autres, ressemblent à une galerie de portraits dont les originaux sont morts depuis longtemps; elles n'ont plus qu'une valeur historique et comparative dont le principal intérêt est de fournir des éléments importants pour l'étude de l'esprit humain. Ces titres n'en sont pas moins considérables et justifient suffisamment, je crois, le travail auquel les remarques qu'on vient de lire servent de conclusion.

ERRATA DU PREMIER FASCICULE [1].

Page 8, ligne 20. Au lieu de l'alinéa commençant par ces mots : « Les Upanishads, » lire : « Les Upanishads sont des passages (des Brâhmaṇas) tels que ceux où l'on dit : « Qu'on l'adore (Brahma) sous le nom de *priyam* (ce qui est cher). » — Supprimer la note.

Page 12. Ajouter à la note : « M. Weber, dans la 2e édition de ses *Vorlesungen über indische Literaturgeschichte,* p. 171, compte en s'aidant de renseignements fournis par MM. Müller, Burnell et Haug, 235 Upanishads.

Page 13, 2e alinéa. M. Weber dans son article de la *Literaturzeitung,* du 9 février 1878, fait remarquer que la publication de son 3e volume des *Indische Studien* est postérieure à celle de ses *Vorlesungen,* traduites par M. Sadous sous le titre d'*Histoire de la littérature sanscrite.* L'expression « revient sur cette donnée » est donc inexacte et le désaccord indiqué est tout naturel.

1. La plupart de ces corrections m'ont été indiquées par M. Weber dans l'article qu'il a bien voulu consacrer dans la *Jenaer Literaturzeitung* à l'examen critique de la première partie de mon travail. (Cf. un savant article de M. Barth dans la *Revue critique,* n° du 11 août 1877.) Qu'il me soit permis à ce propos de répondre à un des plus graves reproches qu'il m'ait faits, celui de n'avoir cité ses *Academische Vorlesungen* que d'après la première édition. L'impression du premier fascicule (comme celle du second d'ailleurs) a marché très-lentement, et l'Introduction bibliographique en particulier était depuis longtemps imprimée lorsqu'a paru la seconde édition de l'ouvrage de M. Weber. La date de mon « diplôme » relevée par lui est celle des signatures données au moment de la publication, et non celle du jugement porté sur mon travail, antérieure d'environ deux années. J'avais renvoyé l'*erratum* à la fin de l'ouvrage.

Page 14, dans l'ordre alphabétique. Au lieu de : « Amrat Lankoul (Amṛtâlaṁkâra), » lire : « Amrat Lankoul (Mṛtyulâṅgûla). » Voir *Acad. Vorl.*, 2e édit., p. 189.

Page 20, note. Effacer les mots : « Contrairement à l'opinion de M. Weber. »

Page 23. Ajouter à la phrase qui commence le 3e alinéa : « D'une manière absolue, quoiqu'il penche pour la postériorité de la *Chând. Up.* »

Page 28, avant-dernier alinéa. M. Weber rappelle qu'il est déjà question des trois qualités dans l'*Atharvaveda,* X, 8, 43.

Page 28, dernier alinéa. M. Weber fait remarquer à propos de ce passage : 1° qu'il a attaché au fait de la citation des *Purânas* dans le com. de la *Çvetâç. Up.* l'importance qu'elle méritait, mais qu'il s'agit de savoir si les citations en question sont bien empruntées aux dernières rédactions de ces ouvrages, auxquelles s'applique seule la limite chronologique de 1000 ans d'existence; 2° que la *Çvetâç. Up.* est antérieure à Çaṅkara puisqu'il la cite dans ses ouvrages, — fait que j'ai constaté moi-même depuis l'impression du premier fascicule du présent travail.

Page 29, avant-dernier alinéa. D'après M. Weber on ne saurait faire descendre la composition de la *Maitri Up.* jusqu'à l'époque du roi Bhoja. Les idées buddhiques dont cet ouvrage porte l'empreinte s'y opposent absolument, indépendamment du compte qu'il faut tenir de la tradition qui le rattache à la Maitrâyaṇi-çâkhâ.

Ibid., note. L'auteur d'un article qui a paru sur mon ouvrage dans le *Literarisches Centralblatt* fait remarquer que le commencement de la *Kaushîtaki Up.* est de Çaṅkarânanda, disciple de Anandâtman, docteur différent de Çaṅkara, disciple de Govinda. M. Weber de son côté combat avec raison l'opinion de Colebrooke, d'après laquelle Çaṅkara aurait ignoré la conception de la mâyâ. On peut, pour achever la preuve du contraire, citer le passage suivant tiré d'un ouvrage de Çaṅkara que cite M. Weber. Inutile d'ajouter que ce passage ne m'était pas encore tombé sous les yeux au moment où le premier fascicule de mon ouvrage a paru :

na ca viyadâdisargasyâpy âtyantikam satyatvam asti pratipâditam hi tadanyatvam ârambhaṇaçabdâdibhyaḥ ity atra samastasya prapaṅcasyâ mâyâmâtratvam. Çaṅk. Com. sur les *Brah. Sût.* III, 2, 4.

Page 30, dernier alinéa. La *Nṛsiṁhatâpaniya Up.* a été publiée, contrairement à ce qui est dit ici, non-seulement en 1871, dans la *Bibl. ind.*, avec le commentaire de Çaṅkara, mais aussi et dès 1865 dans le 9e vol. des *Indische Stud.*, p. 53-173, texte et traduction. M. Weber fait aussi remarquer que Gaudapâda a bien commenté cette Upanishad dans son entier.

Page 32, 4e alinéa. M. Weber revendique la priorité sur M. Bréal pour l'identification de Çaṅkarâcârya avec le brâhmane Tchengrenghâtchah.

Page 36. Ajouter à la liste des ouvrages de Çankàra la *Yñânabodhini*, éditée par Bergstedt.

Page 38, ligne 3. Ajouter : « et qui a été éditée dans la *Bibliotheca Indica*, nouvelle série, vol. 46. »

Page 41, ligne dernière. Au lieu de : « Amrtâlamkâra (?) », lire : « Mrtyulângûla. »

Page 45, 2e alinéa. Ajouter à la liste des Upanishads publiées dans la *Bibl. indica*, la *Gopâla Tâpaniya*. L'introduction de la *Vajrasûci Up.* a été publiée, aussi par M. Weber, dans son mémoire sur la *Vajrasûci* d'Açvagosha (1860), p. 211-218.

Page 48, dernier alinéa. La nouvelle édition des *Vorlesungen* signale la découverte d'un ms. du *Kaushitaki âranyaka* qui contient 15 adhyâyas, dont l'Upanishad forme les 3e, 4e, 5e et 6e.

Page 54, 1er alinéa. Sur la place de la *Maitri Up.* dans la Maitrâyanicâkhâ, voir les indications de MM. Haug et Bühler *(Indische Studien*, XIII, p. 121).

Page 55, 3e alinéa. M. Weber conteste qu'on puisse appeler « nouvelle » la science philosophique, par opposition à la liturgie. Cf., p. 75, note 2, où je prévois et admets cette objection.

Page 57, ligne 24. Au lieu de : « Celui-là est un grand coupable, comme celui, etc., » lire : « Il lui arrive malheur, comme à celui, » etc.

Ibid., ligne 36. Au lieu de : « *hârûneyah*, » lire « *hâruneyah.* »

Page 58, l. 24 et 29. Lire âruneya.

Page 59, ligne 6. Au lieu de : « ârûneya, » lire : « âruneya. »

Ibid., ligne 26. Au lieu de : « et que le kshatriya seul l'a enseignée dans tous les mondes, » lire : « C'est pourquoi l'empire dans tous les mondes fut attribué au kshatriya seulement. »

Page 61, l. 28. Au lieu de : « *çâlâvatâaç* » lire : « *çâlâvatyaç.* »

Page 62, ligne 13. Au lieu de : « *samuâtpadâantâ,* » lire : « *samutpadyanta.* »

Ibid., ligne 14. Au lieu de : « *pratâ astam*, etc., lire : *pratyastam yanty, âkâço hy evaibhyo jyâyân âkâçah parâyanam.* »

Page 64, ligne 39. Au lieu de : « de la délivrance, » lire : « pour la délivrance. »

Page 65, ligne 30. Au lieu de : « mille vaches grosses comme des éléphants, » lire : « mille vaches, parmi lesquelles se trouvent des taureaux pareils à des éléphants. »

Page 66, ligne 13. Au lieu de : « *mâ câdhi,* » lire : « *anu mâ çâdhi.* »

Page 67, l. 24. Au lieu de : « *hârûneya,* » lire : « *hâruneya.* »

Ibid., ligne 28 et 29. Au lieu de : « *mahâmanânûcânamâni,* » lire : *mahâmanâ anûcânamâni.* »

Ibid., ligne 33. Au lieu de : « ârûneya, » lire : « âruneya. »

Page 68, ligne 9. Au lieu de : « *vedishur,* » lire : « *avedishur.* »

Page 71, l. 21. Reporter l'apostrophe qui figure à la fin du mot *âdiyamâne* en tête du mot *priyam* (*apriyam*), qui commence la ligne suivante.

Page 72, 1er alinéa. M. Weber remarque qu'il convient de rappro-

cher de la *Brh. âr. Ûp.*, 1. 1, 1-2, *Çatap.-Brâh.*, X, 6, 4, et *Taitt.-S.*, 7. 5, 25.

Page 72, l. 22. Au lieu de : « le *moi* du cheval, » lire : « le tronc du cheval. »

Page 74, ligne 23. Supprimer les mots : « *donec moritur.* »

Page 75, ligne 24. Au lieu de : « *samrtya,* » lire : « *sambhrtya.* »

Ibid., ligne 29. Au lieu de : « *nipadyate;* » lire : « *nipadyase,* leçon du texte des Mâdhyandinas. — Au lieu de *'hâm,* lire *'ham.*

Page 76, ligne 14. D'après M. Weber, j'aurais dû préférer au passage : « *âmamsy âmamhi te mahi,* » la leçon du texte des Mâdyandinas 14, 9, 3, 10 : « *âmo' sy âmam hi te mayi* », qui, selon lui, n'offre pas de difficultés.

Page 77, l. 1-3, Lire : à toi, qui te tiens en travers, avec cette pensée...., à toi qui procures la réussite, j'offre une oblation...

P. 79, l. 2. Au lieu de : « *bravîtety,* » lire : « *bruvîtety.* »

P. 96, l. 9. Au lieu de : « *âvartanta,* » lire : « *âvartante.* »

P. 97, l. 6. Au lieu de : « *adrtâ,* » lire : « *adrdhâ.* »

Ibid., l. 7. Au lieu de : « *mûtâ,* » lire : « *mûdhâ.* »

P. 106, 2e alinéa. M. Weber fait remarquer que le mot *âtman,* primitivement, sans doute, *atman,* ne doit pas être rapproché étymologiquement des mots αὔω, ἀϋτμήν, mais bien d'une racine *at,* d'où vient ἀτμός et l'allemand *Odem.* cf. *dhûma,* θυμός (r. *dhû*).

P. 108, l. 20. Au lieu de : « ne chérit pas une chose périssable, » lire : « (pour celui-là) rien de ce qui lui est cher ne périra. »

P. 111, l. 12. Au lieu de : « *ivechan,* » lire : « *ivecchan.* »

Ibid., l. 37. Au lieu de « *anuvishanam,* » lire « *anuvishannam* (sic). »

P. 117, l. 5. Au lieu de : « là où se trouve la place (le vide, l'orbite) est la vue, » lire : « là où l'œil est dirigé vers l'éther. »

P. 123, note 1. Au lieu de « *adhibûta,* » lire « *adhibhûta.* »

P. 124, l. 20. Au lieu de « *sa mene na vadishya ity,* » lire « *sam enena vadishya ity.* »

Ibid., l. 25, 28, 33 et 37. Au lieu de : « *kim jyotir,* » lire : « *kimjyotir.* »

Ibid., l. 28, 32, 36 et 42. Au lieu de : « *astam ita* » et « *astam ite,* » lire : « *astamita* » et « *astamite.* »

P. 125, l. 1. Au lieu de : « *kim jyotir,* » lire : « *kimjyotir.* »

Ibid., l. 12. Au lieu de : « Il pensait : je ne parlerai pas, » lire : « (Il se dit) : je discourrai avec lui. »

P. 126, l. 30. Au lieu de : « *druvah,* » lire : « *dhruvah.* »

P. 128, l. 15. Au lieu de : « *'vâyvam nâkâçam,* » lire : « *'vâyv anâkâçam.* »

Ibid., l. 29. Au lieu de : « *vyatathe,* » lire : « *vyathate.* »

P. 138, l. dernière. Au lieu de : « en qui ils retournent et pénètrent, » lire : « en qui ils pénètrent quand ils meurent. »

P. 139. Même correction à faire aux lignes 6, 14, 22, 31 et 38.

P. 140, l. 9. Au lieu de : « *tadvad antike,* » lire : « *tad v antike.* »

P. 145, l. 21 et *seqq.* Remplacer le texte à partir des mots : « c'est

par celui-là... » jusqu'à la fin de l'alinéa, par la phrase suivante : « Il ne peut être connu que par celui qu'il se choisit lui-même; cet âtman choisit le corps de celui-là pour le sien propre. »

P. 147, l. 6, 10, 13, 15, 18, 20 et 27. Au lieu de : « *vaitat,* » lire : « *vai tat.* »

Ibid., l. 29. Au lieu de: « n'est-ce pas tout ce qui peut être connu ici-bas? » lire : « que reste-t-il encore? cela est ceci. »

P. 158, l. 15. Au lieu de: « *paravijñânâd,* » lire : « *param vijñânâd.* »

P. 163, l. 11. Au lieu de : « *icita* » (deux fois), lire : « *içata.* »

Ibid., l. 16. Au lieu de : « *dyâvâbhûmîm,* » lire : « *dyâvâbhûmî.* »

P. 164, l. 25. Au lieu de: « Il la dépasse de la grandeur de dix doigts, » lire : « Il n'occupe que l'espace de dix doigts (le cœur). »

P. 164. Ajouter à la fin de la note 2. « Il se trouve aussi dans le *Rg* Veda, X, 81, 3. L'interprétation de M. Weber concorde au fond avec l'explication que Sâyana donne de ce passage. »

P. 167, l. 19. Supprimer la parenthèse dans laquelle se trouvent les mots : « de la confusion. »

P. 170, note 2. D'après M. Weber, c'est surtout à l'influence d'idées chrétiennes qu'il faut attribuer l'emploi fréquent dans cette Upanishad des mots *deva, içа,* etc.

P. 179, l. 19. Au lieu de : « *câsâ,* » lire : « *câsâv.* »

P. 180, l. 11. Au lieu de : « *'nenordvam,* » lire : « *'nenordhvam.* »

ERRATA DU DEUXIÈME FASCICULE.

P. 7, l. 17. Au lieu de : « *dvedhâ pâtayat* », lire : « *dvedhâpâtayat.* »

P. 8, l. 22. Au lieu de : « *pâtayat* », lire : « *apâtayat* ».

P. 13, l. 39. Au lieu de : « *vijnâpayavt* », lire : « *vijnâpayatv* ».

P. 20, l. 3. Au lieu de : « *imâl* », lire : « *imâl* ».

P. 21, l. 36. Au lieu de : « *apas* », lire : « *âpas* ».

P. 23, note 10 de la page précédente. Au lieu de : « *°âçanayâ°* », lire : « *°âçanâyâ°* ».

P. 27, note 6. Au lieu de : « *ityadi* », lire : « *ityâdi* ».

P. 29, l. 14. Au lieu de : « *tshthat* », lire : « *'tishthat* ».

P. 35, l. 31. Au lieu de : « *cakshurâyattâ* », lire : « *cakshurâyattâ* ».

P. 40, l. 18. Au lieu de : « *dvandvâni* », lire : « *dvamdvâni* ».

P. 44, l. 5. Au lieu de : « *okeshv* », lire : « *lokeshv* ».

P. 51, note 3. Au lieu de : « *strîçabdibhâdheyavastuvishayo* », lire : « *strîçabdâbhidheyam sâ vâk sarvas strîçabdâbhidheyavastuvishayo* ».

P. 82, l. 11. Au lieu de : « *nâdarcam* », lire : « *nâdarçam* ».

P. 86, l. 34. Au lieu de : « *abhiharyati* », lire : « *abhihâryate* ».

P. 97, l. 23. Au lieu de : « *âlomabhya ânakhebhyah* », lire : « *â lomabhya â nakhebhyah* ».

P. 110, l. 24. Au lieu de : « *vahish* », lire : « *vahih* ».

P. 111, l. 15. Au lieu de : « *buddâhntam* », lire : « *buddhântam* ».

Ibid., ligne 35. Au lieu de : « *brûnahâkrûnahâ* », lire : « *brûnahâbrûnahâ* ».

P. 114, l. 5 et 14. Au lieu de : « de la délivrance », lire : « pour la délivrance ».

P. 120, l. 16. Au lieu de : « *svam* », lire : « *evam* ».

P. 133, l. 27. Au lieu de : « *îçita* », lire : « *îçata* ».

P. 135, note 1. Au lieu de : « *angîkrtah* », lire : « *angîkrtâh* ».

P. 138, note 6, ligne dernière. Au lieu de : « *tau* », lire : « *tan* ».

P. 140, note 2. Au lieu de : « *norddhvam* », lire : « *nordhvam* ».

P. 144, l. 8. Au lieu de : « *vrshtir* », lire : « *vrshtir* ».

P. 160, l. 10. Au lieu de : « *'mrtam* », lire : « *'mrtam* ».

P. 161, l. 4. Au lieu de : « *caçâka* », lire : « *çaçâka* ».

P. 173, note 1. Au lieu de : « *bhâvati* », lire : « *bhavati* ».

P. 174, l. 18. Au lieu de : « *brahmacâri* », lire : « *brahmacârin* ».

Ibid., n. 15. Au lieu de : « *evaksharam* », lire : « *evâksharam.* »

P. 179, l. 10 et seqq. Cf. l'erratum sur la page 145 du premier fascicule.

P. 188, l. 22. Au lieu de : « *brahmodupena* », lire : « *brahmodûpena* ».

LIBRARY OF THE

TABLE DES MATIÈRES.

1er Fascicule.

		Pages.
Préface		1
Introduction,	§ I. Notions générales sur les Upanishads	8
	§ II. Nomenclature des Upanishads	11
	§ III. Chronologie des Upanishads	20
	§ IV. Commentateurs indigènes des Upanishads	30
	§ V. Exposé des travaux dont les Upanishads ont été l'objet de la part des savants européens	38
	§ VI. Remarques bibliographiques spéciales sur les Upanishads mises à contribution pour ce travail.	46
Chapitre préliminaire.	§ I	55
	§ II	67
	§ III	69

Première partie.

L'être comprenant le sujet et l'objet en état d'union.

Chapitre unique.	L'âtman	105

2e Fascicule.

Deuxième partie.

L'être divisé en sujet et objet.

Chapitre Ier. Théories cosmogoniques 1
II. Les éléments 30
III. Les mondes 33
IV. Les prânas 43
V. Les sens 79
VI. Les diverses facultés psychologiques 85
VII. La théorie des koças 98
VIII. La théorie des différents états de veille, de sommeil et de profond sommeil 107
IX. Les trois qualités 123
X. La mâyâ 130
XI. La transmigration 136

Troisième partie.

Réunion du sujet et de l'objet.

Chapitre Ier. La délivrance par la notion de Brahma . . . 153
II. La délivrance par l'ascétisme et l'extase . . . 181

Conclusion 199

Errata 205

Imprimerie Gouverneur, G. Daupeley à Nogent-le-Rotrou.

00048263

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 18 July, 2018